REENEIL DE MEMOIRES ET DE TEXTES, PUB. EN L'HONNEUR DU XIVE CONGRES DES...

Université d'Alger. Ecole superieure des lettres, ...

1837
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Digitized by Google

865
I6
C75
1905
A39n

Digitized by Google

RECUEIL DE MÉMOIRES ET DE TEXTES

PUBLIÉ EN L'HONNEUR

DU XIVe CONGRÈS DES ORIENTALISTES A ALGER

Digitized by Google

Algeria. Université. École supér. des lettres.

RECUEIL

DE

MÉMOIRES ET DE TEXTES

PUBLIÉ EN L'HONNEUR

DU

XIV^e CONGRÈS DES ORIENTALISTES

PAR LES

PROFESSEURS DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES
ET DES MÉDERSAS

ALGER
IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA
29, RUE D'ORLÉANS, 29

1905

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE

La désignation d'Alger comme siège du XIVe Congrès des Orientalistes est un honneur dont l'Ecole Supérieure des Lettres doit se montrer particulièrement fière.

Aussi, suivant l'exemple donné par l'Ecole des Langues Orientales, a-t-elle cru devoir, à cette occasion, publier, pour être offert au Congrès, un volume qui présentât, dans les divers mémoires dont il se compose, un aperçu des recherches de tout genre qui forment son domaine. Histoire, littérature, philologie, bibliographie, religion, folk-lore, géographie, philosophie, toutes ces études sont représentées dans ce livre. Dans ce but, elle a fait appel, non seulement à ses membres, mais aussi aux professeurs français et indigènes des Médersas et aux collaborateurs du « Bulletin de Correspondance Africaine » publié par ses soins, afin de réunir, dans un hommage au Congrès, tous les travailleurs qui se sont groupés autour d'elle. Si des raisons indépendantes de leur volonté n'ont pas permis à tous ceux à qui elle s'est adressée de répondre à son appel, le livre qui paraît

396259

Digitized by Google

aujourd'hui n'en est pas moins l'expression d'un centre scientifique qui a recueilli les suffrages des plus illustres orientalistes du monde entier.

Sous leur apparente diversité, les mémoires qui forment ce volume ont un lien commun : l'exploration scientifique de l'Afrique septentrionale. La faire connaître à toutes les époques, depuis l'antiquité jusqu'à la conquête française, chercher quelles furent ses destinées dans le passé, présages de son avenir ; étudier, non seulement l'histoire, mais aussi la vie intime, les croyances, la langue et jusqu'aux superstitions des populations qui se sont succédé et quelquefois se sont juxtaposées sur son sol : telle est la tâche que l'École Supérieure des Lettres a entreprise et qu'elle espère réaliser avec l'appui du Gouvernement Général, appui dont elle a eu déjà de nombreuses preuves.

Puisse-t-elle la mener à bien et puissent les Orientalistes, compatriotes et étrangers, faire un bon accueil au livre qui leur est dédié.

René BASSET.

Digitized by Google

RECHERCHES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR LES

SOURCES DE LA SALOUAT EL-ANFAS

Jusqu'à présent, les publications faites au Maroc n'ont que peu attiré l'attention des orientalistes(1) : une partie d'entre elles se trouve signalée dans un mémoire de M. Codera y Zaïdin : *Libros procedentes de Marruecos (Netidja, El-Ichraf, Ed-dorr es-Sani, Daouh'ah, Safouah, Momti^c, Nachr el-Mathâni* et en plus, الزجر والاقمار de Moh'ammed ben el-Madani Djennoun)(2) et quelques unes sont indiquées par M. Brockelmann dans sa très utile histoire de la littérature arabe(3). Pour l'histoire même du Maroc, en dehors du travail de M. Cour cité ci-dessous, elles n'ont pas été beaucoup plus utilisées, à part El-Ofrani et surtout Ibn ʿAsker, dans l'ouvrage de M. Weir(4) : enfin le *Dorr es-Sani* d'El-Qâdiri a servi de base à un mémoire trop sommaire de M. Salmon(5).

Parmi les publications que les lithographies de Fâs ont, en dépit de leurs procédés primitifs, mis à la disposition des érudits

(1) Je dois signaler une exception en faveur d'un bon travail qui vient de paraître : *L'établissement des dynasties des Cherifs au Maroc et leurs rivalités avec les Turcs de la Régence d'Alger* (Paris, 1904, in-8) par M. Cour, qui a utilisé les sources marocaines publiées et inédites.

(2) *Boletin de la Real Academia de la Historia.* Madrid, mai 1894, p. 370-378.

(3) *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar et Berlin, 2 vol. in-8, 1897-1902.

(4) *The Shaiks of Morocco*, Edinbourg, 1904, in-8.

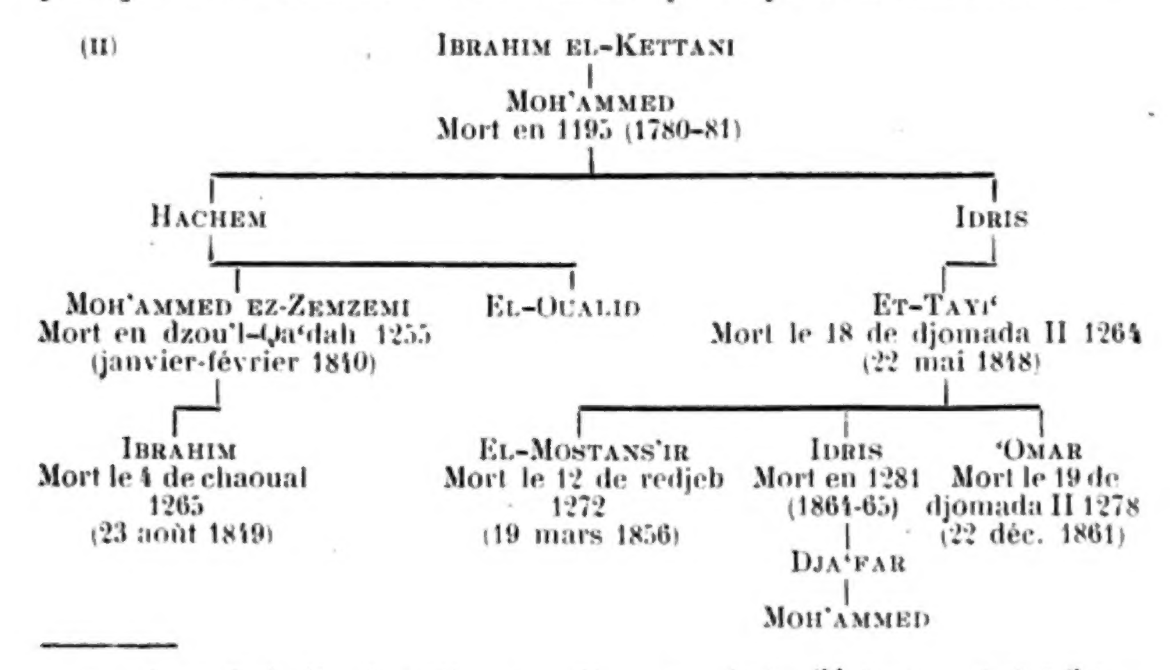
(5) *Les Chorfa idrisides de Fès, Archives Marocaines*, t. I, fasc. III. Paris, 1904, p. 425-453.

Digitized by Google

qui s'occupent du Maghrib, il faut compter comme une des plus importantes la *Salouat el-Anfâs*[1] de Moh'ammed ben Dja'far ben Idris El-Kettâni, appartenant à une famille de chérifs qui a fondé une confrérie religieuse au Maroc et qui prétend remonter jusqu'à Idris II, fondateur de Fâs, par son fils Moh'ammed et par Idris II, jusqu'au Prophète, par Fat'imah, femme de 'Ali.

Une biographie d'un des derniers chefs de cette Zaouya, et qu'on m'a envoyée de Fâs, donne ainsi qu'il suit la généalogie des Kettaniin en partant du xe siècle de l'hégire : Moh'ammed ben Qâsem ben 'Abd el-Ouâh'id ben 'Ali ben Moh'ammed ben 'Ali ben Mousa ben Abou Bekr ben Moh'ammed ben 'Abd Allah ben Hâdi ben Yah'ya ben 'Omar (var. 'Imrân) ben 'Abd el-Djalil ben Yah'ya ben Yah'ya ben Moh'ammed ben Idris II ben Idris I ben 'Abd Allah El-Kâmil ben El-H'asan ben El-H'asan es-Sebt ben 'Ali gendre du Prophète. A partir de Moh'ammed ben Qâsem, elle comprend les rameaux suivants[2] :

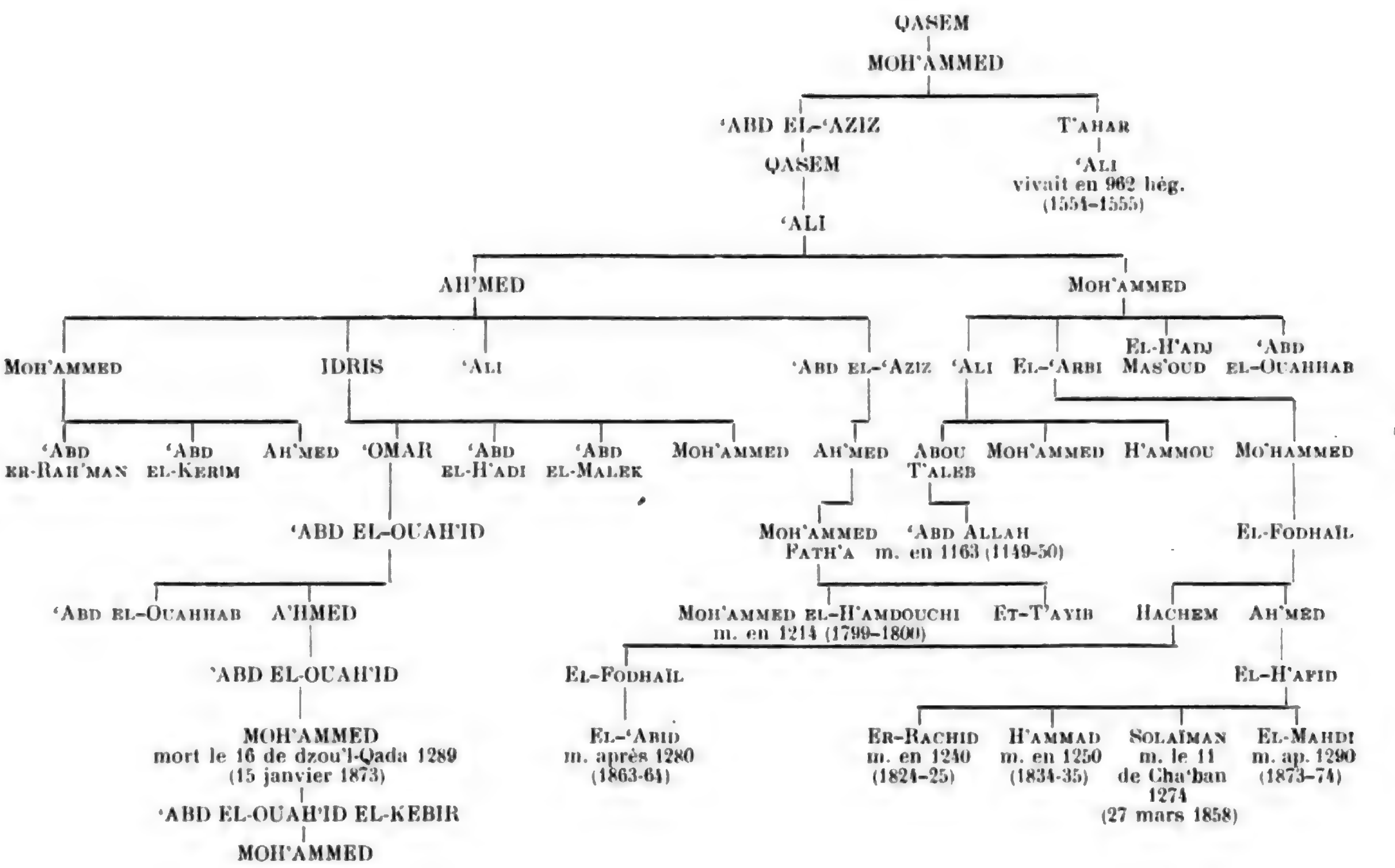
L'auteur de la *Salouat el-Anfâs*, appartenait à la famille des Kettaniin, mais, en établissant le tableau généalogique qui suit, d'après les renseignements épars dans son livre, je n'ai pu établir par qui il se rattachait à la branche principale de ces Chérifs.



(1) سلوة الانفاس ومحادثة الاكياس بمن اقبر من العلماء والصلحاء بفاس Fâs, 1316 hég., 3 vol. in-4. El-Kettâni est aussi l'auteur d'un ouvrage en l'honneur d'Idris II الازهار العاطرة الانفاس بذكر بعض محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس. Fâs, in-4, 1314 hég.

(2) Voir p. 3 le tableau généalogique n° I. — D'après la biographie inédite citée plus haut, El-Qâdiri, *Ed-Dorr es-Sani*, p. 38-40 et El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, passim. Il est probable que ce tableau présente des lacunes.

Digitized by Google



QASEM
MOH'AMMED
'ABD EL-'AZIZ
T'AHAR
QASEM
'ALI
vivait en 962 hég.
(1554-1555)
'ALI
AH'MED
MOH'AMMED
MOH'AMMED
IDRIS
'ALI
'ABD EL-'AZIZ
'ALI
EL-'ARBI
EL-H'ADJ MAS'OUD
'ABD EL-OUAHHAB
'ABD ER-RAH'MAN
'ABD EL-KERIM
AH'MED
'OMAR
'ABD EL-H'ADI
'ABD EL-MALEK
MOH'AMMED
AH'MED
ABOU T'ALEB
MOH'AMMED
H'AMMOU
MO'HAMMED
'ABD EL-OUAH'ID
MOH'AMMED FATH'A
'ABD ALLAH m. en 1163 (1149-50)
EL-FODHAIL
'ABD EL-OUAHHAB
A'HMED
MOH'AMMED EL-H'AMDOUCHI m. en 1214 (1799-1800)
ET-T'AYIB
HACHEM
AH'MED
'ABD EL-OUAH'ID
EL-FODHAIL
EL-H'AFID
MOH'AMMED
mort le 16 de dzou'l-Qada 1289
(15 janvier 1873)
EL-'ABID
m. après 1280
(1863-64)
ER-RACHID
m. en 1240
(1824-25)
H'AMMAD
m. en 1250
(1834-35)
SOLAÏMAN
m. le 11
de Cha'ban
1274
(27 mars 1858)
EL-MAHDI
m. ap. 1290
(1873-74)
'ABD EL-OUAH'ID EL-KEBIR
MOH'AMMED

Quoique notre auteur soit moderne, son livre est précieux pour la quantité des documents qu'il a consultés et dont nous ne possédons qu'une partie. La liste de ses sources, très sommaire du reste, que, contrairement à l'usage général des historiens musulmans, il a donnée à la fin de son ouvrage (t. III, p. 357-363), nous fait connaître un certain nombre de livres qu'on peut espérer retrouver, puisque l'auteur les a consultés tout récemment. Une exploration attentive des bibliothèques de Fâs, surtout privées, faite par un orientaliste compétent, mettrait, sans doute, entre nos mains celles de ses sources que nous ne possédons pas.

J'ai dit que cette liste est sommaire ; de plus elle est incomplète : nous n'y voyons pas figurer, par exemple, l'histoire des Almoh'ades d'El-Marrâkochi, ni l'histoire de l'Afrique et de l'Espagne d'Ibn ʿAdzari, ni le *H'olal Maouchya*, non plus qu'El-Bekri et El-Idrisi, non plus que les historiens perdus cités dans le *Raoudh el-Qirt'âs*, comme El-Bornous'i(1), Ibn Ghâleb, Ibn Mat'rouh' Ibn Khachchâb, Ibn el-Bâz, Ibn Djennoûn, ou le *Techawouf*, la *Zohrat el-Bostân* d'Ibn Abi Zerʿ, le *Kitâb el-Miqbâs* d'El-Ouarrâq, etc.

Enfin, l'auteur, peu au courant des procédés de la science de la bibliographie historique, s'est contenté de nous donner une simple liste de noms d'ouvrages et d'auteurs sans ajouter aucun éclaircissement. Telle qu'elle est, cependant, cette liste a son prix, et j'ai pensé qu'en la reproduisant avec toutes les indications complémentaires que je pouvais me procurer, je rendrais service à ceux qui s'intéressent à l'histoire du Maghrib, aussi bien dans le présent que dans le passé, et je contribuerais pour ma part, à l'exploration scientifique commencée par l'Ecole des Lettres d'Alger et les travailleurs qui se sont groupés autour d'elle.

N° 1. — Le cheïkh Abou'l-H'adjdjâdj Yousof ben Yah'ya ben ʿIsa ben ʿAbd er-Rahmân et-Tâdeli (التادلي) connu sous le nom

(1) Le catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris mentionne, sous le n° 1892, f° 72-82, une notice topographique et historique de Fâs extraite d'un ouvrage d'Ah'med ben ʿAbd Allah el-Bornous'i. C'est tout simplement un chapitre du *Qirt'âs*, copie incorrecte terminée le 6 mars 1826 par Delaporte (p. 15-27 de l'édition de Tornberg). Les passages d'El-Bornous'i et des autres écrivains qui suivent, cités par Es-Selaoui dans le *Kitâb el-Istiqs'a* sont, non pas empruntés aux ouvrages originaux, mais copiés (sans avertissement) dans le *Qirt'âs*.

Digitized by Google

d'Ibn ez-Zayyât (ابن الزيات), mort en 627 ou 628 (1229-1230, 1230-1231).

التشوف في معرفة رجال التشوّف

Cf. Rosen, *Collections scientifiques de l'Institut des Langues orientales de Saint-Pétersbourg*[1], t. I, p. 86, qui donne à cet ouvrage le titre suivant : التشوف في رجال التصوف. Il est cité dans la liste des livres en usage dans le Maghrib, publiée à la suite de Hadji Khâlifah[2], n° 507. Cf. la biographie de l'auteur dans Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*[3], p. 86, qui intitule son livre كتاب التشوف الى رجال التصوف

N° 2. — Abou Zeïd 'Abd er-Rah'mân ben Isma'il et-Tâdeli (التادلى) el-'Omari el-Zemrâni es-Soum'i.

التشوف في معرفة اهل التصوف

N° 3. — 'Abd er-Rah'mân ben Moh'ammed ben Moh'ammed ben Moh'ammed ben el-H'asan Ibn Khaldoun el-H'adhrami el-Mâliki.

كتاب العبر وديوان المبتداء والخبر في ايام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر

Cet ouvrage bien connu de 'Abd er-Rahmân Ibn Khaldoun né le 1er de ramadhân 732 (27 mai 1332), mort le 25 de ramadhân 808 (16 mars 1406) a été publié en entier à Boulaq, 1284 hég., 7 vol. in-4. Il existe de nombreuses éditions et traductions partielles.

Cf. Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-h'idjâl*[4], f° 172-173 ; Wüstenfeld, *Die arabischen Geschichtschreiber*[5] p. 194-199 ; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-españoles*[6], p. 350-362 ; Brockelmann, *Geschichte der arabis-*

(1) Saint-Pétersbourg, 1877, in-8.
(2) *Lexicum bibliographicum*, éd. Flugel, t. VI, in-4, p. 661.
(3) Fâs, 1317, in-4.
(4) Ms. de la Bibliothèque Universitaire d'Alger, n° 2022.
(5) Gottingen, 1882, in-4.
(6) Madrid, 1898, in-4.

Digitized by Google

chen Litteratur, t. II[1], p. 242-245 et les sources citées ; A. Bel, *Les Benou Ghanya*[2], Introduction, p. XVI-XVII et notes.

N° 4. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Abou Bekr el-H'adhrami

السلسبيل العذب والمنهل الاحلاء المرفوع للخلافة العزيزية التى لا تزال منافبها على مر الدهور تتلى فى سلك مرتحلى سلكهم فى الاربعين فى الجيل جيل فاس ومكناسة

Il est aussi l'auteur d'un ouvrage intitulé الكوكب الوفاد فيمن حل بسبتة من العلماء والصلحاء والعباد

Cf. *Salouat el-Anfâs*, p. 298.

N° 5. — Le cheikh Abou Moh'ammed ʿAbd el-H'aqq ben Isma'il el-Khazradji el-Badisi.

المقصد الوريف والمنزع اللطيف فى ذكر صلحاء الريف

N° 6. — Le cheïkh Abou ʿAbd Allah Moh'ammed ben Moh'ammed ben Ah'med ben ʿAbd er-Rah'mân ben Ibrahim el-Ans'âri es-Sahili.

Né en 649 (1251-52), mort le 15 de cha'bân 754 (15 septembre 1353).

بغية السالك فى اشرف المسالك

Un exemplaire existe au British Museum, n° 758. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 265.

N° 7. — Mah'i ed-Din Abou 'Abd Allah ben ʿAli Ibn el-ʿArabi.

Né dans la nuit du jeudi au vendredi 27 de ramadhân 560, (7 août 1164) mort à Damas la nuit du 22 Rebi' II 638 (10 novembre 1240). Cf. Ibn el-Qâdhi, *Djadzouat el-Iqtibâs*[3] p. 175-176, *Catalogue de la Bibliothèque Khédiviale*, t. II[4], p. 99-100 ;

---

(1) Weimar et Berlin, 1897-1902, 2 vol. in-8.

(2) Paris, 1903, in-8.

(3) Fâs, 1309 hég., in-4.

(4) Le Qaire, 1305 hég., in-8.

Digitized by Google

Schreiner, *Beitræge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam* § III[1], Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* t. I, p. 441-448 et les sources citées.

الفتوحات المكية فى معرفة اسرار المالكية والملكية

Ce recueil mystique, divisé en dix-sept livres, a été publié à Boulaq en 1274 hég. et en 1293 hég.

En 942 (1535-1346), ʿAbd el-Ouahhâb ben Ah'med ben ʿAli ech-Cha'râni fit un abrégé intitulé لوافح الانوار القدسية publié au Qaire en 1302 hég., in-4. Il abrégea également ce livre sous le titre de الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر, lithographié au Qaire en 1277 hég.

Cf. sur ces deux ouvrages Hadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. IV[2] nº 8914, p. 381-385 : *Journal asiatique* 1860 t. I, p. 348 ; *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. XXI, p. 274.

Ech-Chaʿrani termina le 27 de redjeb 937 (16 mars 1531) un ouvrage intitulé سواطع الانوار القدسية فيما صدرت به الفتوحات المكية où il a rassemblé les vers cités dans les chapitres des *Fotouh'ât*. Un manuscrit copié sur l'autographe existe à la Bibliothèque Khédiviale, (*Catalogue*, t. II, p. 88).

ʿAbd el-Kerim ben Ibrahim el-Djili, né en 765 1363-1364), mort après 805, (1402-1403) composa sur les difficultés de ce livre un commentaire qui se trouve à la Bibliothèque Khédiviale. (*Catalogue*, t. II, p. 92).

Dans son ouvrage توضيح سبيل الاحسان المحمود وتفصيح الافاويل بوحدة الوجود qui est à la bibliothèque Khédiviale (*Catalogue*, t. II, p. 124), ʿAbd er-Rah'mân ʿAli el-Marh'oumi, né en 1124 (1712-1713), a traité de quelques uns des passages des *Fotouh'ât*.

La même bibliothèque possède aussi un extrait intitulé منتخب من اسرار الفتوحات المكية (*Catalogue*, t. II, p. 138).

Nº 8. — Le même.

رسالة روح القدس

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. LII, 1898, fasc. VI.

(2) Londres, 1850, in-4.

Digitized by Google

Ce traité adressé par Ibn el-ʿArabi à son ami Abou Moh'ammed ʿAbd el-ʿAziz ben Abou Bekr el-Mahdaoui, de Tunis, fut écrit à la Mekke en l'an 600 (1203-1204) et a été lithographié au Qaire en 1281 hég.

Cf. Hadji Khalfa, *Lexicon bibliographicum*, t. III[1], nº 6157, p. 405-406 ; Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la bibliothèque du Comte Marsigli à Bologne*[2] nº 452-455.

Nº 9. — Le même.

محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار

Lithographié au Qaire en deux vol. in-8, 1282 hég. et réimprimé au Qaire en 1305 hég., 2 vol. in-8.

Cf. Hadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. V[3], nº 11507, p. 415-416.

Nº 10. — Abou'l-Fadhl ʿIyâdh ben Mousa ben ʿIyâdh el-Yahsobi es-Sebti.

Cf. sur ce célèbre qâdhi né en Chaʿbân 476, (décembre 1083, janvier 1084), mort le 7 de djomada II, 544, (13 octobre 1149), Ibn el-Qâdhi. *Djadzouat el-Iqtibâs*, p. 277 ; Ibn Ferh'oun, *Kitâb ed-Dibâdj el-modzahhab*[4] ; El-Kettâni, *Salouah*, t. I, p. 151 ; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 285 ; R. Basset, *Les manuscrits de la Zaouyah d'El-Hamel*[5], nº 29, p. 16-17 ; Brockelmann, *Geschichte des arabischen Litteratur*, t. I, p. 369-370.

Cet ouvrage, qui est une des sources du *Kitâb ed-Dibâdj* d'Ibn Ferh'oun, est intitulé

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك

Il est excessivement rare, car dans son *Catalogue d'une collection de manuscrits appartenant à la maison Brill*[6], p. 33,

(1) Londres, 1845, in-8.
(2) Rome, 1885, in-4.
(3) Londres, 1845, in-4.
(4) Fâs, 131 hég., in-4, p. 177-1806.
(5) Florence, 1897, in-8.
(6) Leiden (sans date), in-8.

Digitized by Google

M. Houtsma déclare qu'il ne l'a trouvé mentionné nulle part ailleurs. Il est cité cependant dans la liste des livres du Maghrib (Hadji Khalifah, t. vi, n° 492, p. 660) et il en existe un exemplaire à la Zaouyah d'El-H'amel, n° 29, et un autre en deux volumes à Madrid. Cf. F. Codera, *Misión histórica en la Argelia*[1], p. 175-176. Le tome ii se trouve dans la grande mosquée de Fâs.

Deux abrégés composés, l'un par ʿAbd Allah ben Moh'ammed ben er-Rachiq el-Andalosi, l'autre par Abou ʿAbd Allah ben H'ammâd es-Sebti, sont cités par Ibn Ferh'oun, *Kitâb ed-dibâdj*, p. 215 (مختصر المدارك).

N° 11. — Borhân ed-Din Abou Ish'aq Ibrahim ben ʿAli ben Moh'ammed Ibn Ferh'oun el-Yaʿmori el-Madani

Mort le 10 de dzou'l-h'idjdjah 799 (4 septembre 1397). Cf. Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*, p. 5-6 ; Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-h'idjâl*, f° 52 ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. ii, p. 175-176.

الديباج المذهب لمعرفة اعيان علماء المذهب

Cet ouvrage, qui traite des classes des docteurs malékites, fut terminé en 761 (1359-1360) ; il a été publié à Fâs en 1316 hég., in-4.

Il cite (p. 304), parmi ses sources principales :

ʿAbd Allah ben Moh'ammed ben Rachiq el-Andalosi مختصر المدارك ;

Abou ʿAbd Allah ben H'ammâd es-Sebti, disciple du qâdhi ʿIyâdh مختصر المدارك ;

Qot'b ed-Din ben ʿAbd en-Nour, *Histoire d'Egypte*, تاريخ مصر ;

Abou'l-Qâsem Khalef ibn Bachkouâl كتاب الصلة[2] ;

Abou ʿAbd Allah Moh'ammed Ibn el-Abbar كتاب التكملة[3] ;

Abou'l-ʿAbbâs de Niebla (الليلى) el-Andalosi, كتاب الحافظ ;

Abou Djaʿfar Ibn Zobaïr الصلة ;

(1) Madrid, 1892, in-8.
(2) Publié par Codera, Madrid, 1883, 2 vol. in-8.
(3) Publié par Codera, Madrid, 1889, in-8.

Digitized by Google

Ibn Khallikân, وفيات الاعيان (cf. n° 15) ;

Djemâl ed-Din Moh'ammed ben Masri, (العجم (مسرى ;

Chihâb ed-Din Abou Châmah, كتاب الروضتين[1] ;

L'Imâm Moh'ammed ben Daqiq el-'Aïd, (الكتاب (العيد ;

Chems ed-Din edz-Dzahabi, كتاب العبر فى اخبار من غبر ;

T'adj ed-Din ben 'Abd el-Bâqi ben 'Abd el-Medjid el-Yemeni, كتاب لفظة العجلان (extraits du *Ouefayât el-'Ayân*) ;

Lisan ed-Din Ibn Kha'tib, كتاب الاحاطة[2] ;

Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Abd el-Melik el-Ans'âri el-Marrakochi, كتاب الذيل والتملكة لكتابى الموصول والصلة ;

Abou'l-As'bagh ben Sahel, الكتاب.

A cette énumération incomplète, il faut ajouter les noms suivants relevés dans tout le volume : 'Afif ed-Din el-Matari (كتاب الذيل), Abou Dzorr (المعجم) ; Ibn el-Khat'ib (عائد الصلة) ; Ibn 'Abd el-Melik ; Abou Is'haq ech-Chirâzi ; Abou'l-Oualid el-Badji ; Abou 'Amr de Donia (طبقات القراء) ; Ibn Hilal ; Abou 'Ali el-Qâli ; le qâdhi 'Iyâdh (المدارك) ; Es-Salafi ; Ibrahim ben Qâsem ibn er-Raqiq (تاريخ افريقية) ; Ibn Bassam (الذاخرة) ; Ibn el-Faradhi[3] ; En Neft'i (تاريخ النحاة) ; Abou Younes el-Mis'ri (تاريخ) ; El-Qodha'i (كتاب خطط مصر) ; 'Ali ben 'Abd Allah el-Qat't'ân ; Ed-Daraqot'ni ; Ibn el-Merini ; Ibn H'ayyân ; Ibn el-Ouadhdhâh' ; Er-Râzi ; Abou'l-H'asan ben el-Bâdzich ; Abou Moh'ammed Ibn H'azm ; Ibn Lobâbah ; Ibn H'ârith ; Es'-S'adafi ; Abou 'Abd Allah ben 'Arafah Neft'oueih (تاريخ) ; Abou'l-Qâsem ech-Chafe'i ; Ibn 'Abd er-Raouf (طبقات) ; Ibn Zoulaq.

Une réduction de ce livre par Abou'l-Khaïr Moh'ammed ben 'Abd er-Rah'mân es-Sakhâoui, mort en 902 (1496-97), qui le mit en ordre pendant son séjour à la Mekke et y ajouta un supplément, est mentionné par M. Houtsma dans le *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes*, p. 33, n° 204. Il fut continué par

(1) Publié au Qaire, 1297 hég., in-8.

(2) En cours de publication, le Qaire, 1319 hég. 2 vol. in-4.

(3) Publié par Codera et J. Ribera, Madrid, 1890-1892, 2 vol. in-8.

Digitized by Google

Bedr ed-Din el-'Irâqi mort en 975 (1567-1568), sous le titre de توشيح الديباج وحلية الابتهاج

N° 12. — Abou'l-'Abbâs Ah'med Bâbâ es-Soudani.

Né le 21 de Dzou'l-h'idjdjah 923 (4 janvier 1518), mort en 1036 (1626-1627).

Cf. El-Ofrani, *Nozhat el-Hâdi*, éd. Houdas[1], p. 97, 98 ; El-Moh'ibbi, *Kholâs'at el-Athar*[2] ; Cherbonneau, *La littérature arabe du Soudan*, *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, t. II[3], p. 31-42 ; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 260-261 (incomplet et tout-à-fait inexact) ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 466-467.

نيل الابتهاج بالذيل على الديباج

(variante بتطريز الدباج). Publié à Fâs en 1307 hég., 1 vol. in 4.

N° 13. — Le même

كفاية المحتاج بمعرفة من ليس بالديباج

Un manuscrit existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 4628, et à la Bibliothèque Royale de Berlin, n° 10032. Cf. des extraits traduits par Cherbonneau d'après deux manuscrits existant à Constantine, *La littérature arabe du Soudan*, p. 1-48.

N° 14. — Le qâdhi Bedr ed-Din Moh'ammed ben Yah'ia ben 'Omar ben Ah'med ben Younes el-Nabolsi el-Qarâfi el-Mis'ri

Né le 17 de ramadhân 939 (13 avril 1533), mort le 27 de ramadhân 1008 (11 avril 1600), ou 1009 (1er avril 1601). Cf. Moh'ammed ben et-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*[4], t. 1, p. 56 ; Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-H'idjâl*, f° 132 ; Cherbonneau, *Journal Asiatique*, janvier 1859, p. 94-95 ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 316.

توشيح الديباج وحلية الابتهاج

(1) Paris, 1889, 2 vol. in-8.
(2) Le Qaire, 4 vol. in-4, 1284, t. I, p. 170-172.
(3) Constantine, 1855, in-8.
(4) Fas, 1315 hég., 2 vol. in-4.

Digitized by Google

Cet ouvrage, complément du *Neil el-Ibtihâdj*, contient trois cent quatre-vingt biographies de docteurs malékites. Cf. H'adji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. II[1], p. 464, n° 3734. La Bibliothèque Nationale de Paris en possède un extrait (n° 4614, f^os^ 101-127), et un exemplaire complet (n° 4627). Un manuscrit se trouvait dans la collection de Si H'amouda à Constantine.

N° 15. — Le qâdhi Chems ed-Din Ah'med ben Moh'ammed ben Ibrahim ben Abou Bekr Ibn Khallikân ed-Dimichqi ech-Chafe'i.

Né le 11 de rabi' II 608 (22 septembre 1211), mort le 26 de redjeb 681 (30 octobre 1282).

وبيات الاعيان وابناء ابناء الزمان

Cf. sur Ibn Khallikân et son dictionnaire biographique, R. Basset, *Notice sur les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Lisbonne*[2], p. 4-6 et les sources citées auxquelles il faut ajouter Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-Hidjâl*, f° 2; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, p. 326-328.

N° 16. — Abou'l-H'asan 'Ali el-Djaznâi (الجزنائ).

جنا زهرة الآس

C'est une des sources du *Dorr en-Nefis* (p. 9).

N° 17. — Abou'l-H'asan 'Ali ben 'Abd Allah Ibn Abi Zer' el-Fâsi.

الانيس المطرب وروض القرطاس بى اخبار ملوك المغرب وتاريخ بباس

Les deux *Qirt'âs* attribués tous deux à Ibn Abi Zer' sont mentionnés par les livres du Maghrib (Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, appendice n° 497-498, p. 460-461). Le premier (القرطاس الكبير) aurait eu quatre volumes. Cet ouvrage fut terminé en 723 (1323); l'auteur vivait encore en 726 (1325-1326). Cf. Wüstenfeld, *Die*

(1) Leipzig, 1837, in-4.
(2) Lisbonne, 1894, in-8.

Digitized by Google

Geschichtschreiber der Araber, p. 156-157 ; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliografico*, p. 420-421 ; A. Bel, *Les Benou Ghanya*, p. xiv-xv ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. ii, p. 240-241. Il a été l'objet d'un travail de Moh'ammed ben Qâsem ben Zâkour المعرب المبين عما تضمنه لانيس المطرب و روضة النسرين (voir n° 18). Cf. Moh'ammed el-'Alami, *El-Anis el-Mot'rib*[1].

Le texte a été publié avec une traduction latine et des notes par Tornberg : *Annales regum Mauritaniæ*[2] ; il en existe deux éditions de Fâs : la première est de 1303 hég. Un extrait se trouve dans la *Crestomatia arabigo-española* de Simonet et Lerchundi[3],

Une traduction allemande a été donnée par Dombay, *Geschichte der Mauritanischen Kœnige*[4] ; une traduction portugaise abrégée par le P. Moura : *Historia dos soberanos mahometanos*[5], et une traduction française, très médiocre, par Beaumier : *Histoire des souverains du Maghreb et Annales de la ville de Fâs*[6].

N° 18. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Moh'ammed Ibn Zâkour el-Fâsi.

Mort le 20 de moh'arrem 1120 (11 avril 1708). Cf. Moh'ammed ben et-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. ii, p. 186-187 ; Moh'ammed ben et-T'ayib, *El-Anis el-Mot'rib*, p. 9-38 ; El-Kettâni, *Salouah*, t. ii, p. 180, et sa biographie en tête de l'édition de son ouvrage نشر ازاهر البستان بيمن اجازني بالجزائر وتطوان[7], p. 2-4.

N° 19. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Tidjlat el-Hazmiri el-Marrâkochi.

اثمد العينين ونزهة الناظرين بى منافت لاخوين ابى زيد
وابى عبد الله الهزميريين

N° 20. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben H'asan ben 'Ali Ibn el-Khat'ib el-Qosamt'ini, surnommé Ibn el-Qonfodz.

---

(1) Fâs, 1313 hég., in-4.
(2) Upsala, 1843-1846, 2 vol. in-4.
(3) Grenade, 1881, in-8.
(4) Agram, 1794-1797, 2 vol. in-8.
(5) Lisbonne, 1824, in-4.
(6) Paris, 1860, in-8.
(7) Alger, 1902, in-8.

Digitized by Google

Né en 740 (1339-1340), mort en 810 (1407-1408). Cf. Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*, p. 57-58, biographie traduite par Cherbonneau, en tête de son quatrième extrait de la *Farésiade*[1]; Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-H'idjâl*, f° 33-34; Cherbonneau, *La littérature arabe du Soudan*, p. 47, note 18; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 241.

شرف الطالب في اسنى المطالب

Cette biographie va jusqu'à l'an 807 (1404-1405). Il en existe deux exemplaires à la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 1546, 2e; n° 4629.

N° 21. — Le même.

انس الفقير وعز الحقير

Ce livre n'est pas mentionné dans la liste des ouvrages d'Ibn Qonfodz, donnée par Ah'med Bâbâ; il existe à la Bibliothèque Khédiviale (cf. *Catalogue*, t. VII, 1re partie[2]), p. 344.

N° 22. — Le qâdhi Abou Nas'r 'Abd el-Ouahhâb ben Taqi ed-Din (var. Tâdj ed-Din) el-Ans'âri el-Khazradji es-Sobki.

L'auteur, né au Qaire en 727 (1326-1327) ou 728 (1327-1328), se rendit avec son père, en 739 (1338-1339), à Damas, où il fut nommé qâdhi en 756 (1355), et mourut de la peste en dzou'l-h'idjdjah 771 (juin-juillet 1370). Cf. Es-Soyouti, *H'osn el-Moh'âdharah*[3]; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, n° 431, p. 182; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 90-91.

الطبقات الكبرى

Cet ouvrage, cité par la *Nozhat el-Hâdi* (p. 49 du texte), est un dictionnaire biographique des docteurs chafe'ites. Il en existe des exemplaires à la Bibliothèque Nationale de Paris, nos 2100, 2102; à

(1) *Journal Asiatique*, août-septembre 1852.
(2) Le Qaire, 1308 hég., in-8.
(3) Le Qaire, sans date, 2 vol. in-4.

Digitized by Google

celle de Leyde, n° 897; à celle de l'Escurial, n° 1664, à la Bibliothèque Khédiviale (*Catalogue*, t. v[1], p. 78-79.

L'auteur en fit un abrégé, sous le titre de الطبقات الصغرى, qui se trouve au British Museum, Orient, 3038. Cf. sur d'autres manuscrits de ce dernier ouvrage, Rieu, *Supplemental Catalogue*[2], n° 642, p. 430-431, qui cite les sources inédites suivantes sur la vie d'Es-Sobki : *Dorar el-Kaminah*, British Museum, Orient, 3043, f° 181, *b*; Ibn Qàdhi Chohbah, *T'abaqât*, British Museum, Add., 7356, f° 119; *Tachnif el-Mesâmi'* British Museum, Orient, 3040, f° 1.

N° 23. — Djilâl ed-Din 'Abd er-Rah'mân es-Soyout'i.

Né le 1er de radjab 849 (3 octobre 1445), mort le 1er de djomada I 911 (17 octobre 1505).

Cf. sur Es-Soyout'i Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber* p. 226-232 : Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur* t. II, p. 143-158 et les sources citées auxquelles il faut ajouter la *Dorrat el-H'idjâl*, p. 173-174.

بغية الروة ىى طبقات اللغويين والنحاة

Un manuscrit existe à la Bibliothèque Royale de Berlin, n° 10062 (en extraits); à la Bibliothèque Impériale de Vienne, n° 1175; dans la collection Brill (cf. Houtsma, *Catalogue* n° 211, p. 35); au British Museum, n° 1344; à la Bibliothèque Khédiviale sous le titre de بغية الوعاة ىى طبقات اللغويين والنحاة (*Catalogue*, t. v, p. 19-20).

Le chapitre consacré aux deux Ibn Okht Ghanim a été publié et traduit par Dozy, *Recherches sur l'histoire de l'Espagne au moyen-âge* [3] t. I, app. XXI, p. LII-LIII; ainsi que la biographie d'Abou Dja'far el-Batti, de Valence, brûlé vif par ordre du Cid, *ibid*, t. II, app. II, p. XXXIV-XXXV.

N° 24. — Abou'l-Maouâhib 'Abd el-Ouahhâb ech-Cha'râni.

Mort en 973 (1565-1566). Cf. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber*

(1) Le Qaire, 1308 hég., in-8.

(2) Londres, 1894, in-4.

(3) 3e éd. Leiden, 1881, 2 vol, in-8.

Digitized by Google

der Araber p. 247-248; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 335-338.

الطبقات الكبرى

Ce titre ne se trouve pas dans la nomenclature des œuvres d'Ech Cha'râni : il désigne peut-être, soit le لواقح الانوار في طبقات الاخيار dont l'autographe existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous le n° 2045, et qui a été imprimé au Qaire en 1305, 1308 et 1311 hég.— soit le الميزان الكبرى imprimé au Qaire en 1275 hég.

N° 25. — Abd er-Raouf ben Tâdj el-'Arifin el-Monâoui.

Né en 952 (1545-1546), mort le 23 de s'afar 1031 (7 janvier 1622) Cf. El Moh'ibbi, *Kholâs'at el-Athar*, t. II, p. 412-416; Hadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. II, n° 1168, p. 333; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 259-260; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 305-307.

الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية

Ce recueil existe à Berlin n^os^ 9984-9987; à Vienne, n° 1168; au British Museum, n° 1303; à la Bibliothèque Nationale d'Alger, n° 1739; à celle de la Djami 'Zeitounah de Tunis. (Cf. Houdas et R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie*, II^e^ partie p. 71, n° 129) : deux exemplaires de l'ouvrage complet et trois de fragments se trouvent à la Bibliothèque Khédiviale (*Catalogue*, t. v, p. 119). Un extrait renfermant la biographie d'El-Qazouini est mis en tête d'un manuscrit de l'*Athâr el-Bilâd*, Bibliothèque Nationale de Paris, n° 2236.

N° 26. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Moh'ammed Ibn 'Adjibah el-H'asani.

ازهار البستان في طبقات الاعيان

N° 27. — Abou Zeyân el-Ighrisi, disciple du précédent.

طبقات اصحاب مولاي العربي الدرقاوي

N° 28. — Abou Zakaryâ Yah'ya ben Ah'med (var. Moh'ammed) ben Moh'ammed ben H'asan el-Fâsi es-Serrâdj el-Kebir.

Digitized by Google

Mort à Fâs en 803 (1400-1401) ou en 805 (1402-1403).

Cf. Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj* p. 390-391 : Ibn el-Qâdhi, *Djadzouat el-Iqtibâs*, p. 339; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 51; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 143-144.

فهرسة

N° 29. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben 'Ali ben 'Abd Allah el-Mandjour el-Miknâsi.

Né en 926 (1520), mort le 16 de dzou'l-qa'dah 995 (18 octobre 1587). Cf. El-Ofrani, *S'afouah*[1] p. 4-6; Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*, p. 80-82; Ibn el-Qâdhi, *Dorrat el-H'idjâl*, f[os] 44-46.

فهرسة

Cet ouvrage fut composé par lui sur la demande du sultan Abou'l-'Abbâs Ah'med el-Mans'our, dont il était précepteur. (Cf. *Nozhat el-Hâdi*, texte arabe, p. 130); c'est une des sources de la *Nozhat* (Cf. p. 23, 33, 34, 37 du texte) et de la *Dorrat el-H'idjâl* dont l'auteur fut son élève.

N° 30. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ah'med ben 'Ali Ibn Ghâzi el-'Othmâni.

Né à Miknâsah en 858[2] (1454), d'après la *Dorrat el-H'idjâl* et en 841 (1437-1438), d'après la *Sanâ el-Bahya* et mort le 9 djomada I 919 (13 juillet 1513) à Fâs, et suivant Casiri (I, 369) à Miknâsah.

Cf. Ibn 'Asker, *Daouh'at en-Nâchir*[3] p. 36-37; Ibn el-Qâdhi, *Djadzouat el-Iqtibâs*, p. 203-204; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 73-77; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 240.

فهرسة

Un manuscrit existe à la Bibliothèque d'Upsala, n° 392. Cet ouvrage est aussi désigné sous le titre de الفهرسة المباركة

---

(1) Fâs, sans date, in-4.

(2) La date de 858 est contraire à ce qu'avance Ali ben Ah'med el-Mandjour dans sa *Fihrisah*. (Cf. n° 29).

(3) Fâs, 1309 hég., in-4, à la suite de l'*Ichrâf*.

Digitized by Google

Un autre, copié sur un exemplaire de la Djami 'Zeïtounah de Tunis existe à l'Académie de Madrid. Cf. Codera, *Misión historica*, p. 198.

N° 31. — Le cheïkh El-Yousi.

فهرسة

C'est une des sources de la *S'afouah* (Cf. p. 206-209).

N° 32. — Sidi Ibrahim ben Hilâl el-Filâli es-Sidjilmâsi.

Mort en 903 (1497-1498) à 89 ans. Cf. Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*, p. 29.

فهرسة

N° 33. — Sidi 'Abd el-'Aziz el-Filâli, fils du précédent.

فهرسة

N° 34. — Sidi 'Abd el-Qâder ben Abou'l-H'asan 'Ali el-Fâsi.

Né le 2 de ramadhân 1007 (29 mars 1599), mort le 8 de ramadhân 1091 (2 octobre 1680). Cf. El-Ofrâni, *S'afouah*, p. 181-184; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II. p. 58-60; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 309-314.

فهرسة

N° 35. — 'Abd er-Rah'mân ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi, fils du précédent.

Mort en 1096 (1684-1685), et surnommé le Soyout'i de son époque. Cf. El-Ofrani, *S'afouah*, p. 201-202 ; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 88-92, où l'on trouve la liste de ses professeurs (p. 88-89) ; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 314-316.

فهرسة

N° 36. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Abd er-Rah'mân ben 'Abd el-Qâdir el-Fâsi, fils du précédent.

Né le 19 de djomada II 1058 (11 juillet 1648), mort au milieu de cha'bân 1134 (mai-juin 1722), ou, suivant le *Nachr el-Mathâni*.

Digitized by Google

le 5 de djomada II 1134 (23 mars 1722). Cf. El Ofrâni, *S'afouah*, p. 226-227 ; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 202-203 ; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 319-320.

فهرسة

Cet ouvrage, une des sources de la *S'afouah*, est désigné aussi sous le titre de المنح البادية فى الاسانيد العالية.

N° 37. — Sidi Idris el-Mandjerah (المنجرة).
Mort en 1175 (1761-1762). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 272-273.

فهرسة

Cet ouvrage porte aussi le titre de عزب الوارد فى رفع الاسانيد

N° 38. — Sidi 'Abd er-Rah'mân ben Idris ben Moh'ammed ben Ah'med el-Mandjeri (المنجرى), el-H'asani et-Tilimsâni, fils du précédent.
Né le 21 de chawâl 1111 (11 avril 1700), mort le 5 de dzou'l-h'idjdjah 1179 (15 mai 1766). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 270-272, qui en donne un extrait (p. 271).

فهرسة

N° 39. — Le qâdhi Abou'l-Qâsem S'aïd el-'Amiri.

فهرسة

N° 40. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Abd es-Selâm el-Bennâni.
Mort le 16 de dzou'l-qa'dah 1163 (17 octobre 1750). Il fut un des maîtres de Moh'ammed ben et'-T'ayib (*Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 285). Cf. El-Kettâni *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 146-148.

فهرسة

N° 41. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben el-H'asan el-Bennâni.

Digitized by Google

Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 257-254.

فهرسة

N° 42. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Taoudi Ibn Soudah. Né en 1003 (1594-1595) mort en 1076 (1665-1666). Cf. El-Ofrani, *S'afouah*, p. 159-160 ; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 71-72.

فهرسة

N° 43. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Omar el-Hechtouki es-Sousi.

فهرسة

N° 44. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Ali el-Ouarzâzi et'-T'aouni.

فهرسة

N° 45. — Abou'l-'Abbâs Ah'med Ibn 'Adjibah.

فهرسة

N° 46.— Abou Moh'ammed 'Abd el-Qâdir el-Kouhen (الكوهن) Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 189.

فهرسة

N° 47. -- Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Ibrahim ben Ah'med ben Abou Moh'ammed S'âlih'.

المنهج الواضح فى تحقيق كرامات ابى محمد صالح

N° 48. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Abou'l-Qâsim ben Moh'ammed ben 'Abd el-'Aziz el-Heraoui et'-T'âdeli.

Mort au commencement de rabi' I 1013 (juillet-août 1604) et enterré dans la medersah d'Es-Souma'a dont il était directeur. Cf. Moh'ammed ben et'T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 84-88.

المعزى فى اخبار ابى يعزى

Digitized by Google

N° 49. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Moh'ammed ben Moh'ammed ben Ah'med ben 'Ali ben Abou'l-'Afyah Ibn el-Qâdhi el-Miknâsi.

Né en 960 (1553), il voyagea en Egypte en 980 (1572-1573) et en 986 (1578-1879) (Cf. *Dorrat el-Hidjâl*, f^os^ 75 et 77). Il mourut en s'afar 1025 (février-mars 1616) ou, suivant d'autres, le 6 de cha'bân 1025 (19 août 1616). El-Ofrani, *S'afouah* p. 77-78 ; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 128-130 ; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 133-135 ; *Nozhat el-Hadi*, trad. Houdas[1], p. 7, note.

درة الحجال في اسماء الرجال

Ce dictionnaire biographique, donné comme une continuation du *Ouefayât el-A'yân* d'Ibn Khallikân, fut commencé dans les premiers jours du redjeb 999 (fin d'avril 1591) et va jusqu'à la fin du X^e^ et au commencement du XI^e^ siècle de l'hégire. C'est une des sources de la *Nozhat el-Hâdi* qui a reproduit (p. 136 de l'éd. du texte arabe par Houdas) la biographie d'Abou Djema'ah Saïd ben Mas'oud el-Maghousi (f° 228, 2° du ms. d'Alger). ; (p. 164-165 *ibid*) celle d'Abou Fâres 'Abd el-'Aziz ben Moh'ammed ben Ibrahim el-Fichtali (f° 182 du ms.) et (p. 169 *ibid*) celle de 'Abd el-'Aziz ben Sa'îd el-Mezouâr (f° 182 du ms.)

Un manuscrit existe à la Djâmi' Zeïtounah de Tunis, d'après lequel a été copié en 1299 hég. celui de la Bibliothèque Universitaire d'Alger, p. 2022, qui contient 241 f^os^.

Les principales sources sont : Ibn Djâbir el-Ouadiâchi (فهرسة) ; Es-Soyout'i (طبقات النحاة الصغرى) ; Ah'med Bâbâ El-Adzfoui ; Ibn H'adjar ; Abou H'ayân ; El-Asnaoui (طبقات) ; Ibn Rachid ; El-Khazradji (تاريخ اليمن) Edz-Dzahabi (المختصر) ; Ibn Châkir (تاريخ) ; Es'-S'afadi ; El-H'omaïdi ; une collection d'*idjâzah* datées toutes de 684 (1285-1286), etc.

N° 50. — Le même.

جذوة الاقتباس فيمن حل من اعلم مدينة فاس

Publié à Fâs en 1309 hég., in-4.

(1) Paris, 1889, in-8.

Digitized by Google

N° 51. — Le même.

المنتقى المقصور على مآثر الخليفة ابن العباس المنصور

Une des sources de la *Nozhat el-Hâdi* (Cf. texte arabe, p. 3-4, 160).

N° 52. — Le même.

لقط الفرائد من لفاظة الفوائد

N° 53. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Moh'ammed ben Ah'med el-Maqqari.

نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب

Mort en djomada II, 1041 (décembre 1631-janvier 1632). Cf. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber,* p. 265-267; Dugat, *Notice sur Al-Makkari,* en tête de l'édition des *Analectes*(1); R. Basset, *Notice sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne,* p. 24-26; Pons Boygues, *Ensayo bio-bibliografico,* p. 417-419; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* t. II, p. 296-297; A. Bel, *Les Benou Ghanya,* p. XIX-XX et notes, et les sources citées.

Le texte complet a été imprimé à Boulaq, 1279 hég., 4 vol. in-4; au Qaire, en 1302 et en 1304 hég., 4 vol. in-4.

N° 54. — Le même.

ازهار الرياض في اخبار عياض وما يناسبها مما يحصل به ارتياح وارتياض

Cf. Hadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum,* t. I(2),

Un manuscrit incomplet existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 2106; un autre à Madrid (Cf. Codera, *Misión historica en la Argelia,* p. 176-177); un autre à la Djami' Zeïtounah à Tunis (Cf. Houdas et R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie,* IIe partie, p. 46); un autre se trouvait dans la bibliothèque du feu qâdhi de Mazounah, Ould Hamissi.

(1) Leyde, 1855-1861, 2 vol. in-4.

Digitized by Google

N° 55. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Mousa el-Morabi (المرابى) el-Andalosi.

Mort en 1034 (1624-1635).

تحفة الاخوان ومواهب الامتنان فى مناقب سيدى رضوان

sur Sidi Ridhouân ben 'Abd Allah el-Djennouni el-Fâsi, dont Ah'med el-Morâbi était le disciple, cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 257-261.

N° 56. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Moh'ammed ben Ah'med ben 'Ali es'-S'abbâgh el-Qala'i.

Il fut qâdhi d'El-Qala'a et vivait dans la première moitié du xe siècle. Cf. Ah'med Bâbâ, *Neil el-Ibtihâdj*, p. 243-245.

بستان الازهار فى مناقب زمزم الاخيــــار ومعدن الانـــوار
سيدى احمد بن يوسف الراشدى

Deux manuscrits existent à la Bibliothèque Nationale d'Alger, nos 1707 et 1708 (ce dernier présente une rédaction plus développée); d'autres se trouvent à la Qala'a des Beni Râched, entre Relizane et Mascara.

N° 57. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ah'med ben 'Ali Ibn Ghâzi el-'Othmâni. (Cf. n° 30).

الروض الهتون فى اخبار مكناسة الزيتون

Cet ouvrage est une refonte, avec quelques additions, de l'œuvre d'un qâdhi de Miknâsah, Abou'l-Khat't'âb Sahl ben el-Qâsem ben 'Abd Allah ben Moh'ammed ben H'ammâd ben Moh'ammed ben Zeghbouch. Il naquit à Guadix et mourut à Murcie en 610 hég. (1213-1214).

Cette histoire de Miknâsah est mentionnée parmi les livres du Maghrib (Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, app. n° 488, p. 660).

Un manuscrit existe à Nédromah; un autre à Fâs. (Cf. R. Basset, *Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fâs*[1] p. 9, n° 10); un autre, provenant d'Alger où il avait été acheté par un certain

(1) Alger, 1883, in-8.

Digitized by Google

'Abbâs ben 'Ali el-Djelâl, en 1139 hég. (1726-1727) se trouve au British Museum où il fait suite au *Qirt'âs* (Cf. Rieu, *Suppl. catal.* n° 597, 2°, p. 388-389).

N° 58. — L'imâm El-'Achmaoui.

تــاريـــج

N° 59. — Anonyme.

كتاب الشجرة فى الانساب

N° 60. — Abou Bekr ben Moh'ammed es-Soyout'i el-Miknâsi.

عقد اللالى المستضية المعدة لنفى التلبيس عن المتنسيس للرسول خصوصا منهـم
ادريـس بن ادريـــس

Un manuscrit existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 1871, f° 1.

Sur le feuillet de garde de ce manuscrit, on trouve la note suivante qui n'est pas exempte d'erreurs :

« Le premier opuscule a pour titre القرطـاس على الشجرة فى اخبار
« فاس وذرية مولانا ادريس alkârtâss âlasch-schiadgiarati oué-zour-
« riati mavoulânà idriss, c'est-à-dire tableau ou arbre généalo-
« gique de la famille d'idriss avec l'histoire de la ville de fass
« ou fez. Il est dit dans ce titre que soiouti en est l'autheur;
« c'est une faute, il est, ainsi que la dernière et la plus longue
« partie de cet ouvrage[2] du nommé Ibn-Zora-a que nous ferons
« mieux connaître dans le dernier article. Dans cet opuscule,
« après une courte généalogie d'idriss, on y trouve son passage
« d'Arabie en Affrique, son établissement dans le Pays de fez ainsi
« nommé de la ville qu'il y bâtit sous ce nom : suit une courte et
« informe description de cette ville, l'histoire abrégée des succes-
« seurs de ce p^er^ idriss, des différentes parties de ce grand Pays
« où ils étendirent leur domination, etc. »

Cette note, rédigée pour Chénier « consul général de l'Empereur de France auprès de celui du Maroc », fut écrite à Paris,

---

(1) Il s'agit du *Qirt'âs* d'Ibn Abi Zer' qui termine le manuscrit.

Digitized by Google

le 11 février 1775 par Legrand, secrétaire-interprète du roi pour les langues orientales.

Reinaud, dans une note manuscrite en date du 1er octobre 1832, inscrite également sur un des feuillets de garde, adopte l'opinion de Legrand, qui provient d'une confusion entre Djilâl ed-Din es-Soyouti et Abou Bekr es-Soyouti, à savoir que le *'Iqd el-Leâli* et le *Qirt'âs* ont le même auteur. Il ajoute, ce qui est inexact, que le manuscrit du *Qirt'âs* de la Bibliothèque Nationale est accompagné d'une traduction de Petis de La Croix.

N° 61. — Anonyme.

اخبار الاذكياء باخبار الاولياء

Un manuscrit existe à la Bibliothèque Nationale d'Alger, n° 940.

N° 62. — Abou H'amid ben Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-'Arbi ben Yousof el-Fâsi.

Né en 988 (1580-81). Cf. Moh'ammed ben et'T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 180-183.

مرأة المحاسن في اخبار ابي المحاسن

La première partie est consacrée à l'aïeul de l'auteur : Abou'l-Mah'asin Yousof ben Moh'ammed qui vécut de 937 (1530-1531) à 1014 (1605-1606) et assista à la bataille d'Alcacer (Oued Mahasin); la deuxième partie, au père de l'auteur, Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Yousof et à quelques-uns de ses parents; la troisième partie, à plusieurs de ses disciples. C'est une des principales sources de la *Nozhat el-Hâdi* et du *Nachr el-Mathâni*. Un manuscrit, incomplet du commencement, existe à la Bibliothèque Nationale d'Alger, n° 1717. L'introduction de cet ouvrage se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid, n° 416. 2° (Robles, *Catalogo de los manuscritos arabos existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*[1] p. 179) acquis à Tétouan. (Cf. Lafuente y Alcantara, *Catalogo de los codices arabigos adquiridos en Tetuan* [2] n° 138).

(1) Madrid, 1887, in-8.
(2) Madrid, 1862, in-8.

N° 63. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben el-'Arbi el-Fâsi Ibn el-H'adjdj.

Mort dans la première décade du XI^e siècle et enterré dans la Raoudhat de Sidi 'Aziz, au Derb et'-T'aouil, à Fâs. Cf. El-Ofrani, *S'afouah*, p. 213-214.

المنع الصافية بى لاسانيد اليوسفية

N° 64. — Abou 'Isâ Moh'ammed el-Mahdi ben Ah'med ben Yousof el-Fâsi.

Né à El-Qas'r le 19 de radjab (7 mai), ou le 29 de radjab (le 17 mai), ou le 29 de cha'bân (16 juin) 1033 (1624), mort le 9 de cha'bân 1109 (21 janvier 1698). Cf. El-Ofrani, *S'afouah*, p. 211-213; Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 160-161; El-Kettâni, *S'alouat el-Anfâs*, t. II, p. 316-318.

الجواهر الصافية بى المحاسن اليوسفية

N° 65. — Le même.

روضة المحاسن الزهية بمأثر الشيخ ابن المحاسن البهية

N° 66. — Le même.

ممتع لاسماع بمناقب الشيخ الجزولى ومن له من لاتباع

Une des sources de la *Nozhat el-Hâdi* (Cf. p. 20-21, 28, 43-44, 48 du texte arabe). Cf. Codera, *Libros procedentes de Marruecos*[1] p. 374.

Publié à Fâs en 1305 et en 1313 hég., in-4°.

N° 67. — Le même.

لالماع ببعض من لم يذكر بى ممتع لاسماع

N° 68. — Le même.

تحفة اهل الصديقية باسانيد الطايفة الجزولية

---

(1) *Boletin de la Real Academia de la Historia*. Madrid, t. XXIV, mai. 1894.

Digitized by Google

Cet ouvrage, composé en 1090 (1679-1680) sur les deux cheikhs El-Djazouli et Zarrouq et la liste chronologique de leurs disciples, existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, nº 2046.

Nº 69. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-'Arbi ben et'-T'ayib el-Qâdiri el-H'asani.

Un ancêtre de l'auteur du *Nachr el-Mathâni*; mort en 1106 (1694-1695) et enterré hors du *Bab Fotouh'*, à Fâs, près du tombeau de Sidi Ah'med el-Yemeni. Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 158-159.

الطرفة بى اختصار التحفة يعنى تحفة اهل الصديقية

Nº 70. — Ah'med Ibn 'Abd Allah.

المقصد بى التعريب

Nº 71. — Abou Moh'ammed 'Abd es-Selâm ben et'-T'ayib el-Qâdiri el-H'asani

Né le 10 de ramadhân 1058 (28 septembre 1648), mort le 13 de rebi' I 1110 (19 septembre 1698). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 162-165; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 348-350.

معتمد الراوى بى اخبار سيدى احمد الشاوى

Le ouâli Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Moh'ammed ech-Châoui, mourut le 26 de moh'arram 1014 (13 juin 1605). Cf. sur ce personnage, Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 96-98.

Nº 72. — Le même.

العرف العاطر بيمن بباس من ابناء الشيخ عبد القادر

Nº 73. — Le même.

مطلع الاشراق نسب الشرفاء الواردين من العراق

Nº 74. — Le même.

الدر السنى بى بعض من بباس من اهل النسب الحسنى

Digitized by Google

Cet ouvrage, une des sources de la *Nozhat el-Hâdi*, a été publié à Fâs, à la suite de l'*Ichrâf*, 1309 hég., in-4. Il remonte à El-H'asan ben 'Ali et traite des branches suivantes de ses descendants : les Djout'i et leurs fractions, les T'ahiri, les 'Imrâni, les T'alibi, les Ghâlibi, les Chorfa d'Ibn S'oual, les Chorfa de Chefchaouen, les Chorfa Raisouni, les Chorfa de Sidjilmasa, les Qâdiri.

Cf. Codera, *Libros procedentes de Marruecos*, p. 371-372. La partie concernant les cherifs idrisites a été résumée par Salmon, *Les Chorfa idrisides de Fès*[1].

Nº 75. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben 'Abd el-Qâder el-Qâdiri, el-H'asani.

Né en 1050 (1640-1641), mort le 19 de djomada I, 1133 (18 mars 1721). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 201-202; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 353-354.

نسمة الآس فى حجة سيدنا ابى العباس يعنى ابن عبد الله معن الاندلسى

Nº 76. — Abou Zeïd 'Abd er-Rah'mân ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi. (Cf. nº 35).

ابتهاج القلوب بخبر الشيخ ابى الحسن على وشيخه اللجنوب

Une des sources de la *Nozhât el-Hâdi*. (Cf. p. 80, 101, 240 du texte arabe).

ازهار البستان فى مناقب الشيخ ابى محمد عبد الرحمان

Nº 78. — Le même.

تحفة الاكابر فى مناقب الشيخ عبد القادر اى الفاسى

Composé, comme le précédent, pendant une maladie de l'auteur. Cf. El-Ofrani, *S'afouah*, p. 201.

Nº 79. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben 'Abd el-H'ayy el-H'alebi.

Venu dans le Maghrib en 1080 (1669-1670), mort en djomâda II 1120 (août-septembre 1708). Cf. une notice sur lui avec des

(1) *Archives Marocaines* t. I, Paris, 1904, in-8, p. 425 et suiv.

Digitized by Google

extraits de ses poésies, par son contemporain, Moh'ammed ben et'-T'ayib el-'Alami, *Anis el-Mot'rib,* p. 6-19. Cf. aussi Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni,* t. II, p. 185-186; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs,* t. II, p. 164-167.

الدر النفيس والنور الانيس في مناقب الامام ادريس بن ادريس

Publié à Fâs en 1304, hég., in-4.

L'ouvrage comprend une préface où l'auteur donne des détails sur lui-même ; des prolégomènes où il mentionne les sources dont il s'est servi pour la composition de son livre. Ce sont (p. 14-31) :

Abou 'Abd Allah ben Mos'ab ez-Zobeiri ;

Le qâdi 'Iyâdh المدارك (voir n° 10) ;

Ibn H'ammadah es-Sebti ;

'Abd er-Rah'im el-Kettâni ;

Ibn Qotaïbah : المعارف[1] كتاب et عيون الاخبار[2] ;

Moh'ammed ben 'Abd Allah ben Maslamah Ibn el-Aft'as كتاب المظفر ;

Abou'l-H'asan 'Ali el-Djaznâi جنة زهرة الآس (voir n° 16) ;

Ibn Abi Zer' روض القرطاس (voir n° 17) ;

Moh'ammed ben 'Abd el-Malik el-Ouarrâq المقباس ;

Anonyme نزهة البستان في اخبار الزمان ;

Anonyme كتاب الاستبصار في عجائب الامصار[3]

Ah'med ben Ah'med el-Bornos'i Zarrouq الكناش ;

El-Azouârqâni بحر الانساب فيما للسبطين الاعقاب ;

Ibn el-Labbâd جلاء الاذهان ;

Ibn 'Abd el-H'alim ;

Anonyme الفتح المبين ;

Anonyme كتاب الاعتبار وتواريخ الامصار ;

Abou'l-H'asan 'Ali en-Naoufeli ;

(1) Publié par Wüstenfeld, Gœttingen, 1850, in-4.
(2) Publié par Brockelmann, Berlin, 1900-1903, 2 vol. in-8.
(3) Publié par A. von Kremer, Vienne, 1852, in-8.

Digitized by Google

Mousa ben 'Abd Allah ez-Zeyâti ;
Ibn el-Fayyâdh تاريخ ;
Ibn Ghâleb تاريخ ;
Et-Tenesi et-Tilimsâni كتاب الدر والعقيان (1) ;
Moh'ammed ben 'Ali et-Taouzeri شرح القصيدة الشقراطسية ;
'Abd er-Rah'mân Ibn Khaldoun كتاب العبر voir n° 3) ;
Yah'ya Ibn Khaldoun بغية الرواد (2) ;
Mas'oudi مورج الذهب (3) ;
Nichâm ben Abd 'Allah تاريخ قرطبة ;
Anonyme شرب الطالب فى السنى المطالب ;
Ibn el-Khat'ib رقم الحلل (4) ;
Moh'ammed Ibn es-Sekkâk el-Miknâsi ;
Abou'l-Abbâs Ah'med el-Ouarancherisi المعيار ;
Ibn Ghâzi تكميل التقييد — الروض الهتون — شفاء الغليل (voir n° 57) ;
'Abd Allah el-'Abdousi ;
Moh'ammed ech-Chât'ibi كتاب فى الخط والكيمياء — كتاب الجمان ;
El-Qas's'ar ;
Moh'ammed Ibn el-H'annât ;
Ibn H'ayyân المقتبس ;
Ibn Darrâdj el-Andalosi el-Ficht'âli ;
El'-Homaïdi الروض المعطار فى اخبار الاقطار ;
'Ibâdah ben 'Abd Allah el-Ans'âri ;
Abou Moh'ammed Ghânem ;
Ibn Bassâm الذخيرة.

Il cite aussi, à propos de ses sources, les auteurs suivants : Es'-S'adafi ; El-Qodha'i (تاريخ العلماء) ; Ah'med Zarrouq (شرح الارجوزة) ; Ibn el-Khat'ib (الاحاطة) ; Ah'med Bâbâ (نيل الابتهاج cf.

(1) Le chapitre sur les rois de Tlemcen a été traduit par l'abbé Bargès : *Histoire des Beni Zeiyân*, Paris 1851, in-12.

(2) Le tome I de cet ouvrage a été publié par M. Bel, Alger, 1904, in-8.

(3) Publié et traduit par M. Barbier de Meynard, Paris, 1862 et suiv., 9 vol. in-8.

(4) Publié à Tunis, 1316 hég., in-8. Un extrait est donné dans la *Chrestomathie maghribine* d'Houdas, Paris, 1891, in 12, p. 114-121.

Digitized by Google

nº 12); Ibn 'Asker (دوحة الناشر[1]); Es-Soyout'i (اعيان الاعيان); Es-Sakhaoui; Ibn el-Qâdhi (درة الحجال, voir nº 49); Ibn Khallikân (وفيات الاعيان voir nº 15); Es-Samhoudi (خلاصة الوفاء[2]).

Le premier livre, sur la généalogie d'Idris, est divisé en quinze chapitres.

Le deuxième, sur Idris (I) ben 'Abd Allah, comprend dix-neuf chapitres.

Le troisième, sur les dons de l'imâm Idris (II) ben Idris, en contient quarante-six.

Le quatrième, qui traite des miracles d'Idris II, pendant sa vie et après sa mort, ne forme qu'un chapitre.

Nº 80. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Moh'ammed ben Moh'ammed ben Ya'qoûb el-Oullâli.

Mort le 2 de redjeb 1028 (15 juin 1619), et enterré à Miknâsah. Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 194-196.

مباحث الانوار فى اخبار بعض الاخيار

Nº 81. — 'Abd Allah ben Moh'ammed ben Abou Bekr el-Ayâchi.

Né en 1307 (1627-1628), mort en dzou'l-qa'dah 1090 (décembre 1679-janvier 1680). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 45-55; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 464.

الرحلة العياشية

Cet ouvrage, qui est une des sources de la *Nozhat el-Hâdi*, a été publié à Fâs, 1316 hég., 2 vol. in-4. Une médiocre traduction a été donnée par Berbrugger, *Voyages dans le Sud de l'Algérie*[3].

Nº 82. — 'Abd el-Madjid ben 'Ali el-Menâli (المنالى) ez-Zabâdi.

Mort le 11 ou le 12 de cha'bân 1163 (16 ou 17 juillet 1750). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 257; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 184-186.

---

(1) Publié à Fâs à la suite de l'*Ichraf*, 1309, in-4.

(2) Publié au Qaire, sans date, 2 vol. in-4.

(3) Paris, 1846, in-4.

N° 83. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben el-Mobârek el-Lemt'i es-Sidjilmâsi.

الذهب الابريز فى مناقب الشيخ عبد العزيز

L'auteur vécut de 1125 (1713-1714) à 1129 (1716-1717), près du ouali dont il a écrit la vie : 'Abd el-'Aziz ben Mas'oud ben Ah'med ben Moh'ammed..... ben H'asan ben 'Ali, surnommé El-Dabbâgh. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* t. II, p. 462-463.

Imprimé au Qaire en 1278 et en 1304.

N° 84. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Abd el-'Aziz ben 'Ali el-Morâbit'i es-Sidjilmâsi.

تيسير المواهب فى ذكر بعض ما للشيخ ابى الفارس من المناقب

N° 85. — Le qâdhi Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Ali ben 'Omar ben el-H'osaïn ech-Cherif ech-Chefchaouni el-H'asani, surnommé Ibn 'Asker.

Sa mère, 'Aïcha bent Ah'med, a un article consacré à sa biographie dans le *Momti' el-Asmâ'* (p. 93-94). Il périt à la bataille d'Alcacer (Oued Mekhazin), en combattant parmi les alliés des Portugais, le 30 de djomada I 986 (4 août 1578). Cf. El-Ofrani, *Nozhat el-Hâdi,* p. 76 du texte ; Codera, *Libros procedentes de Marruecos,* p. 372-373.

دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب (var. من المغرب) من مشائخ القرن العاشر

Publié à Fâs, à la suite de l'*Ichrâf,* 1309, in-4.

La Bibliothèque Nationale d'Alger possède un manuscrit qui fournit d'utiles variantes. C'est une des sources de la *Nozzat el-Hâdi* et du *Dorr en Nafis.* Il a servi de base à l'ouvrage de Weir, *The Shaikhs of Morocco*(1).

N° 86. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben ben Moh'ammed ben Moh'ammed Ibn 'Aïchoun, surnommé Ech-Charrât.

(1) Edinbourg, 1904, in-8.

Né en 1035 (1625-26), mort le 7 de s'afar 1109 (25 août 1697).
Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 8, 190.

الروض العاطر الانفاس باخبار الصالحين من اهل فاس

Toutefois, plusieurs autorités contestent qu'Ibn 'Aïchoun soit l'auteur de ce livre qu'ils attribuent à Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben el-'Arbi ben et'-T'ayib el-Qâdiri.

N° 87. — Le même.

التنبيه على من لم يفع به من اهل (من بصلاه .var) فاس

Complément de l'ouvrage précédent.
Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, I, p. 8.

N° 88. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Modarri' (المدرع)
Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 237

منظومة فى صلحاء فاس

N° 89. — Et'-T'ayib ben Moh'ammed ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi.
Né en radjab 1028, (juin-juillet 1619), mort en radjab 1062, (juin-juillet 1652).
Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr elMathâni*, t. II, p. 167-168; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 151-152.

مطمح النظر ومرسل العبر بذكرى بمن عبر من اهل القرن الحادى عشر

N° 90. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Moh'ibbi ben Fadhl Allah ben Moh'ibb Allah.
Né à Damas en 1061 (1650-1651), mort le 12 de djomada I 1111 (5 novembre 1699). Cf. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 290-292 : id. *Die Gelehrtenfamilie Muhibbi*[1] ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 293-294.

خلاصة الاثر من اعيان القرن الحادى عشر

(1) Gottingen, 1884, in-4.

Imprimé au Qaire en 1284 hég., 4 vol. in-8. La biographie d'El-Maqqari a été traduite en tête de l'édition des *Analectes* de Leiden.

N° 91. — Abou 'Ali el-H'asan ben Rah'h'âl el-Ma'rani.

Mort le 3 de radjab 1040 (5 février 1631). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 214-215.

الروض اليانع الفائح في مناقب الشيخ ابى عبد الله محمد المدعو الصالح يعنى والد سيدى المعطى صاحب لذخيرة

N° 92.— Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ah'med el-Mosnâoui.

Mort le 16 de chaoual 1130 (12 septembre 1718). Cf. Moh'ammed et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 204-207, Codera, *Libros procedentes de Marruecos*, p. 372.

نتيجة التحقيق في بعض اهل الشرف الوثيق

Imprimé à Fâs à la suite de l'*Ichrâf*, 1309 hég., in-4. Il comprend les biographies de Sidi-'Abd el-Qâder El-Djilâni, de ses enfants, de ses descendants existant en Egypte et de ceux qui se dispersèrent dans le Maghrib.

N° 93. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben et'-T'ayib ben 'Abd es-Selâm ech Cherif el-Qâdiri.

Né en 1124 (1712-1713), mort le 23 de cha'bân 1187 (11 novembre 1773). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 352.

الزهر الباسم او العرف الناسم في مناقب الشيخ سيدى قاسم ومآثر من لقى من الاشياخ والاتباع اهل المكارم

N° 94. — Le même.

نشر المثاني لاهل القرن الحادى عشر والثاني

Il en existe deux rédactions : une grande et une abrégée ; c'est celle-ci publiée à Fâs en 2 vol. in-4, 1315 hég.

Digitized by Google

N° 95. — Le même.

التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من اخبار اعيان اهل المائة الحادية والثانية عشر

Abrégé du précédent.

N° 96. — Anonyme.

لمحة البهجة العلية في بعض اهل النسبة الصقلية

El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs, passim,* a donné de nombreux détails sur les chérifs h'osaïnites S'aqalyah.

N° 97. — Abou ʿAbd Allah Moh'ammed ben Moh'ammed el-Qâdiri el-H'asani.

Ce descendant de Sidi ʿAbd el-Qâder el-Djilâni, ancêtre de l'auteur du *Nachr el-Mathâni* mourut en 1043 (1633-1634). Cf. Mohammed ben et'-Tayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 160-165, d'après 'Abd er-Rah'man ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi (ازهار البستان, cf. n° 77); El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 51, d'après Moh'ammed ben et'-T'ayib (التقاط الدرر cf. n° 99) et ʿAbd es-Selâm ben et'-T'ayib (العرف العاطر cf. n° 72).

N° 98. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed es'-S'eghir el-Ofrâni el-Marrâkochi.

Cf. Codera, *Libros procedentes de Marruecos,* p. 375-376; Houdas, introduction à la traduction de la *Nozhat* p. I-VII.

نزهة الحادي باخبار ملوك القرن الحادي

Publié à Fâs, in-4, et édité d'après deux mss. de Tlemcen et un d'Alger, avec une traduction par Houdas, *Nozhat el-Hâdi, Histoire de la dynastie Saadienne*, Paris, 1889, 2 vol. in-8. Quelques fragments avaient été traduits par De Slane dans la *Revue Africaine* et Moh'ammed ben Rahhal, dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*.

Les sources énumérées par l'auteur sont les suivantes :

Ibn Rochd, اجوبة.

El-Maouerdi, احكام السلطانية (1).

(1) La traduction par M. Ostrorog est en cours de publication.

Digitized by Google

Abou 'Abd Allah el-Mahdi شرح درة السلوك ;
El-Ficht'âli مناهل الصفاء في اخبار الملوك الشرفاء ;
Le sult'ân El-Mans'our كتاب السياسة ;
El-Maqqari ازهار الرياض (cf. nº 54) — بذل المناسة — بستان الاداب — نفح الطيب (cf. nº 53) ;
Ibn 'Asker دوحة الناشر (cf. nº 85) ;
Sidi'l-'Arbi el-Fâsi شرح دلائل الخيرات ;
'Abd er-Rah'mân ben Ya'qoub es-Semlâli شرح جامع شامل ;
Ibn el-Qâdhi جذوة الاقتباس (cf. nº 50) — درة الحجال (cf. nº 47) درة السلوك فيمن هو الملك من الملوك — (cf. nº 51) المنتقى المقصور — لقط الفرائد (cf. nº 52) ;
El-Azouarqâni الدوحة ;
'Abd es-Selâm ben et'-T'ayib الدر السنى (cf. nº 74) ;
Anonyme الانوار السنية في نسبة من بسجلماسة من الاشراف المحمدية ;
'Ali ben T'aher et-Tinmarti الفوائد الجمة باسناد علوم الامة ;
'Abd Allah ben Moh'ammed el-Fâsi الاعلام بمن مضى وغبر من اهل القرن الحادى عشر ;
Ibn el-Khat'ib الاعلام فيمن بويع قبل الاحتلام ;
Abou Mah'alli اصليت الخريت — السخور في الرد على اهل الفجور في قطع بعلوم العفريت النفرية ;
Anonyme زهرة الشماريخ في علم التاريخ et son commentaire ;
Abou'l-Abbâs Ah'med et-Touâti مقام التجلى من صحبة الشيخ ابى محلى ;
Moh'ammed ben 'Isa المدود والمقصور من سناء السلطان ابى العباس المنصور ;
Moh'ammed el-Meyara شرح المرشد المعين (cf. nº 107) ;
Ibn el-'Arabi محاضرات الابرار (cf. nº 9) ;
Anonyme النفحة المسكية في السفارة التركية ;
Moh'ammed ben es-Sa'id el-Marghiti فهرسة ;
El-Mandjour فهرسة (cf. nº 29) ;
Ibn el-Mandjour فهرسة ;
Ibn Ya'qoub فهرسة ;

Digitized by Google

Ed-Demiri حية الحيوان[1]

Es-Soyout'i حسن المحاضرة[2];

Ibn Khallikân وفيات الاعيان (cf. nº 15);

'Abd er-Rah'mân ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi ابتهـــاج القلـوب (nº 76);

Ah'med Bâbâ كفاية المحتاج (cf. nº 13);

Ibn 'Adzari كتاب البيان المغرب في اخبار المغرب[3];

Abou No'aïm كتاب الحلية;

Ibn Fadhl Allah كتاب المسالك;

Ibrahim ben Hilal منسك;

Abou H'amid el-'Arbi مرأة المحاسن (cf. nº 106);

Moh'ammed el-Mahdi ben Ah'med ممتع الاسماع (cf. nº 66);

Abou Mahdi 'Isa es-Sektâni النوازل;

Et-Takrouri نصيحة اهل السودان;

Abou T'aleb el-Mekki قوت القلوب;

Ibn Bat'out'ah الرحلة[4];

El-'Ayâchi الرحلة (cf. nº 81);

Abou 'Abd er-Rah'man ben Ah'med ech-Chaoui الرحلة;

Ah'med el-Afqa'i el-Andalosi رحلة الشهاب الى لقاء الاحباب;

'Abd el-Ouahhâb es-Sobki الطبقات الكبرى;

Abou Sâlem تحفة الاخلة باسناد الاجلة;

Anonyme تحفة القادم;

El-Mekki es-Samarqandi تحفة الطالب;

Nº *99*. — Le même.

صفوة ما انتشر من اخبار صلحاء القرن الحادى عشر

Édité à Fâs, in-4, sans date.

Cf. Codera, *Libros procedentes de Marruecos*, p. 373-374.

---

(1) Publié au Qaire, 2 vol. in-4, 1292 hég.

(2) Publié au Qaire, 2 vol. in-4, sans date.

(3) Publié par Dozy, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, Leiden, 2 vol. in-8, 1848-1851.

(4) Publié et traduit par Defrémery et Sanguinetti, 4 vol. in-8, 1877-1879.

Digitized by Google

C'est par erreur que le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque d'Alger, n° 1741, donne cet ouvrage comme d'un auteur anonyme.

Les sources indiquées par l'auteur (p. 228), sont les suivantes :

Ibn el-Qâdhi درة الحجال (cf. n° 47) — لفط الفرائد (cf. n° 52) — جذوة الاقتباس (cf. n° 50) ;

'Abd er-Rah'man et-Tinmarti الفرائد الجمة ;

Anonyme الكناشة ;

Ah'med Bâbâ نيل الابتهاج (cf. n° 12) — كفاية المحتاج فى ذيل الديباج (cf. n° 13) — فهرسة ;

Ah'med ben 'Ali مرآة المحاسن وبذل المناصحة (cf. n° 106) ;

El-Maqqari نفح الطيب الروضة العاطرة الانفاس (cf. n° 53) ;

Abou'l-Qâsim ben Abou'n-Na'im فهرسة ;

El-Meyarâh شرح على المرشد المعين (cf. n° 107) — حاشية على البخارى

El-Ficht'âli وفيات ;

El-Maklâti وفيات ;

El-'Ayâchi رحلة (cf. n° 81) — تحفة الاخلاء — اقتفاء الاثر ;

Ah'med el-'Adjemi فهرسة ;

Abou 'Ali el-Yousi فهرسة (cf. n° 31) — المحاضرات (cf. n° 106) ;

'Abd er-Rah'mân ben el-Qâdhi el-Fâsi انيسة المساكين فى ابناء تحفة الاكابر — ابتهاج النصائر — ابتهاج القلوب — ابى المحاسن (cf. n° 76) — (cf. n° 78) — ازهار البستان (cf. n° 77) ;

El-Ghammâni رحلة ;

Ah'med Aqfâi el-Andalosi رحلة ;

Moh'ammed ben Sa'îd el-Marghithi تحفة الاخوان لمناقب سيدى رضوان — فهرسة ;

Abou Mah'alli منجنين الصخور — الاصلية ;

El-Ba'âqili اوراق ;

Ah'med ben el-H'aqq el-H'alebi ;

Moh'ammed ben 'Abd er-Rah'mân فهرسة ;

'Abd Allah ben Moh'ammed, son fils الاعلاء ممن مضى ;

Moh'ammed ben Mahdi ممتع الاسماع (cf. n° 66) ;

Digitized by Google

Ah'med ben Abou'l-Qâsim el-Haraoui كتاب المعزى فى مناقب ابى يعزى (cf. n° 48) ;

Ibn 'Aïchoun الروض العاطر الانفاس (cf. n° 86) ;

N° 100. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben et'-T'ayib ech-Cherif el-'Alami.

Mort au Qaire en 1134 (1721-1722) ou 1135 (1722-1723). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 204.

الانيس المطرب فيمن لقيته من ادباء المغرب

Publié à Fâs, 1305 hég., in-4.

Les articles contenus dans ce livre concernent les personnages du Maghrib que l'auteur a fréquentés et avec qui il a échangé des poésies qu'il cite consciencieusement : Moh'ammed ben Qâsim ben Zâkour ; Mas'oud el-Merini ; Moh'ammed ech-Charqi ; El-Mahdi el-Ghazzâl el-Andalosi ; le vizir Abou H'afs' 'Omar el-Hasâni ; Abou'l-'Abbâs Ah'med Dâdouch ; Moh'ammed ben Bou 'Asafi ; Abou Moh'ammed 'Abd el-Qâder Ibn Chaqroun ; Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Solaïmân, Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ya'qoub. Cet ouvrage, agréable à lire, malgré l'abondance de vers, plutôt médiocres, contient une foule de digressions sur les noms des mois, la métrique, la musique, les plantes, les bons mots, El-H'adjdjadj, les professeurs de l'auteur, etc.

N° 101. — Anonyme, disciple du cheïkh Abou 'Abd Allah el-Mosnâoui.

جواهر السماط فى مناقب سيدى عبد الله الخياط

Le cheïkh Abou 'Abd Allah el-Mosnaoui, fils de Moh'ammed ben Abou Bekr es'-S'anhadji mourut assassiné à Dila en 1059 (1649). Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 190.

Sidi Abou Moh'ammed 'Abd Allah el-Khayyât' habitait le Djebel Zerhoun et mourut empoisonné en 939 (1532-1533). Cf. Ibn 'Asker, *Daouh'at el-Nâcher*, p. 63 ; Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Mahdi, *Momti' 'l-asmâ*, p. 65 ; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 191.

Digitized by Google

N° 102. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Mekki ben Mousa ben Moh'ammed ben ech-Cheïkh Sidi-Moh'ammed ben Nâs'ir ed-Derâ'i.

الدرر المرصع فى اخبار صلحاء دراعة

N° 103. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ahmed ben 'Abd el-Qâder el-Fâsi.

المورد الهنى باخبار الامام المولى عبد السلام الشريف القادرى الحسنى

N° 104. — Le même.

شرح درة التيجان

N° 105. — Abou Midyân ben Moh'ammed ben 'Abd el-Qâdir el-Fâsi.

Mort le 13 de cha'bân 1091 (13 septembre 1680). Cf. El-Kettâni, *Salouah*, t. III, p. 348.

المحكم فى الحكم

N° 106. — Abou 'Ali el-H'asan ben Mas'oud el-Yousi.

Mort à son retour du pèlerinage au commencement de dzou'l-h'idjdjah 1102 (août 1691) et enterré à Tamezzezt (تمززت) dans un cimetière près du village de S'afrou. Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. II, p. 142-152; El-Ofrani, *S'afouah*, p. 205-210; Rosen, *Collections scientifiques*, t. I, p. 86-87; Broc-kelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 455-456.

المحاضرات

Cet ouvrage, publié à Fâs en 1317 hég., in-4, est mentionné parmi les livres du Maghreb. Cf. Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VII, app. n° 612, p. 663-664. C'est une des sources de la *S'afouah* (p. 135) et de la *Nozhat el-Hâdi*. Cf. p. 101, 204, 205, 206, 207, 284 du texte.

N° 107. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ah'med ben Moh'ammed Mayârah el-Fâsi.

Né au milieu de ramadhân 999 (août 1591), mort en 1072 (1661-1662) et enterré dans le *Darb et'-t'aouil*, dans le cimetière de Sidi

Digitized by Google

'Aziz. Cf. Moh'ammed ben et'-T'ayib, *Nachr el-Mathâni*, t. I, p. 235-237; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 165-167; El-Ofrani, *S'afouah*, p. 140.

الدر الثمين والمورد المعين في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين

L'auteur du *Morchid el-Mo'in* se nommait Abou Moh'ammed Abd el-Ouâh'id ben Ah'med ben 'Ali Ibn 'Achir el-Ans'ari el-Andalosi el-Fâsi, mort le 3 de dzou'l-h'idjdjah 1040 (3 juillet 1631). Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, p. 461.

Cet ouvrage fut lithographié à Constantine en 1262 hég. et publié au Qaire en 1300 hég.

Le commentaire de Mayârah fut terminé le 5 de rebi' II 1044 (28 septembre 1633) et publié à Fâs en 1292 hég., à Tunis en 1293, au Qaire en 1305 et 1306. Le même auteur composa aussi un commentaire abrégé, commencé en dzou'l-h'idjdjah 1048 (mai 1639); il a été imprimé au Qaire en 1301, 1303, 1305, hég.

N° 108. — Le cheïkh Mortadha ez-Zebidi el-H'osaïni.

Mort en 1206 hég. (1791-1792).

شرح القاموس

Publié à Boulaq en 10 vol. in-4, 1307-1308 hég.

N° 109. — Abou'r-Rebi' Solaïmân ben Moh'ammed ben 'Abd Allah el-H'aououât ech-Chefchaouni.

Né vers 1060 (1650) cf.-El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t, III, p. 176-119.

الروضة المقصودة والحلل الممدودة في ما ثر بني سودة

Cet ouvrage est consacré au maître de l'auteur : Abou 'Abd Allah Mo'hammed et-Taoudi Ibn Soudah el-Morri, près duquel il fut enterré à Fâs, près de la porte d'El-Djichah. Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 117.

N° 110. — Le même.

البدور الضاوية في مناقب اهل الزاوية الدلائية

(Var. في التعريف بالسادات اهل)

Digitized by Google

N° 111. — Le même.

السر الظاهر فيمن احرز بفاس الشرف الباهر من اعقاب الشيخ عبد القادر

N° 112. — Le même.

ثمرة انسي في التعريف بنفسي

L'auteur a rassemblé dans cet ouvrage des détails sur sa vie depuis son adolescence jusqu'à l'époque où il s'établit à Fâs et sur ses cheïkhs. (Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 117).

N° 113. — Le même.

قرة العيون في الشرفاء القاطنين بالعيون

Il s'agit dans ce livre des cherifs idrisites Dabbâghin établis dans le quartier d'El-'Oyoun, à Fâs depuis le commencement du IXe siècle. Cf. Abd es-Selâm ben et'-T'ayib, *Ed-Dorr es-Sani*, p. 35-38, dont cet ouvrage doit compléter les données peu développées, résumées par Salmon. *Les Chorfa idrisides de Fâs*, p. 445-446.

N° 114. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed bou Qoraïn (بوقرين) el-Yazighi, disciple d''Abd Allah el-Khayyât'.

L'article consacré à cet auteur par Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Mahdi, dans la *Daouh'at en-Nâchir*, p. 121-122, est assez sommaire et ne mentionne pas d'ouvrages de ce cheïkh. Cf. aussi El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 126.

الازهار الندية في التعريف باهل الزوية الدلاية البكرية

N° 115. — Moh'ammed ben 'Ali el-Menâli ez-Zabâdi. (Cf. n° 82).

سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية

Une des principales sources d'El-Kettâni à cause des biographies de saints et de mystiques qu'elle contient.

Digitized by Google

N° 116. — Le même.

دوحة (روضة .Var) البستان ونزهة الاخوان بى منافب الشيخ سيدى على
ابن عبد الرحمان ابى الدرعى التادلى

N° 117. — Sidi H'amdoun ben Moh'ammed ben H'amdoun et'-T'âhiri el-H'asani el-Djout'i.

Mort le 22 de djomada II, 1191 (28 juillet 1777) d'après l'*Ichrâf* et en 1195 (1781) d'après le *Solouk et-T'ariq* d'el-Menâli. Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 72-73.

تحفة الاخوان ببعض منافب شرفاء وزان

Un exemplaire existe à Fâs (Cf. R. Basset, *Les manuscrits de deux bibliothèques de Fâs*, p. 9, n° 12, et à la Bibliothèque Nationale d'Alger, n° 303, dont le catalogue le donne par erreur comme d'un anonyme.

N° 118. — El-Barakah Abou Moh'ammed Sidi 'Abd es-Selâm ben el-Khayyât' ben Moh'ammed ben 'Allâl el-Qâdiri el-H'asâni.

تاليف بى منافب مولاى عبد الله الشريف الوزانى

N° 119. — Abou'l-'Abbas Ah'med ben Moh'ammed ben ech-Cheïkh Sidi Moh'ammed ben At'ya el-Andalosi el-Fâsi.

كتب التبكر والاعتبار بى تاريخ المصطبى وبعض اصحابه الاخيار
ومن اتبعهم من العلماء والسادات الصوبية الابرار

N° 120. — Anonyme, disciple du cheïkh Abou 'Abd Allah el-Qouri (الفورى) cheïkh El-'Alamah Ibn Ghâzi.

تاليب بى بعض مشاهير اعيان باس بى الفديم

N° 121. — Abou Zeïd el-Fâsi es'-S'eghir.

تاليب بى بعض مشاهير اعيان باس بى الفديم

N° 122. — Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Ibrahim ed-Doukkâli.

سلسلة الذهب المنفود بى ذكر الاعلام من الاسلاب والجدود

Digitized by Google

N° 123. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Ibrahim ed-Doukkâli, fils du précédent.

التكملة لسلسلة الذهب

Complément du n° 122.

N° 124. — Abou Moh'ammed 'Abd Allah ben Ikhlef el-Ans'âri el-Andalosi el-Fâsi.

Mort le 27 de dzou'l-qa'dah 1162 (6 novembre 1749). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 298-299.

سلوة المحبين والمريدين ونكاية الحاسدين والجاحدين فى مناقب
سيدى محمد ابن الفقيد احد الابرار العارفين

N° 125. — Abou Moh'ammed Abd el-Ouâh'id ben Moh'ammed el-Fâsi.

Né à Fâs en 1172 (1758-1759) mort à la fin de dzou'l-qa'dah 1213 (mai 1799). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 325-326.

غاية الامنية وارتقاء الرتب العلية فى ذكر الانساب الصقلية
ذات الانوار البهية السنية

N° 126. — Le même.

اغاثة اللهفان وسلوة الاحزان بالقادريين عظام الشان

N° 127. — Le sultan Abou'r-Rebi' Mouley Solaïmân ben Moh'ammed el-'Alaoui.

Né en 1180 (1766-1767) mort le 13 de rebi' I. 1238 (28 novembre 1822).

Cf. Dombay, *Geschichte der Scherifen* (1) p. 321-324; El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. III, p. 3; Es-Selaoui, *Kitâb el-Istiqs'â*, t. IV, p. 129-169; Cour, *Établissement des dynasties des Chérifs au Maroc* (2), p. 225-233.

(1) Agram, 1801, in-8, p. 5.
(2) Paris, 1904, in-8.

Digitized by Google

Nº 128. — Abou Moh'ammed 'Abd el-Khâliq ben Moh'ammed ben Ah'med et-Tàdeli ech-Chirqâoui.

المرفـي فى ذكر بعض مناقب القطب سيدى محمد الشرقى

Nº 129. — Mouley 'Arbi ben Ah'med ed-Derqâoui.

رســائــل

Publié à Fàs, 1318 hég. in-4.

Nº 130.— Abou'l-H'asan el-H'àdj 'Ali el-H'arâzimi el-Barrâdah.

جواهر المعانى وبلوغ الامانى فى فيض الشيخ ابى العباس احمد التجانى

Publié au Qaire en 2 vol. in-4. Un extrait, contenant une notice sur Sidi Ah'med et son fils a été traduit par Arnaud dans la *Revue Africaine*, 1861, p. 468-474.

L'auteur de ce livre, qu'on désigne aussi sous le nom de *Kounnach* était un des principaux disciples de Sidi Ah'med et-Tidjâni.

Il commença son livre à Fàs en 1213 hég. (1798-1799), d'après les renseignements fournis par Sidi Ah'med lui-même qui se trouvait dans cette ville avec son fils, Sidi Moh'ammed el-Kebir. Il le termina en 1214 (1799-1800). Jaloux du mérite de son biographe, Sidi Ah'med l'engagea à faire le pèlerinage pendant lequel 'Ali el-H'arâzimi mourut. Cf. Rinn, *Marabouts et Khouans*. p. 421-443.

Nº 131. — Abou H'àmed Moh'ammed el-'Arbi ben es-Sâih' er-Rebât'i et-Tidjâni.

بغية المستفيد لشرح منية المريد

Imprimé au Qaire en 1304 hég.

La *Monyat el-Morid* est du cheïkh Ah'med et-Tidjàni ben Bâbâ ech-Chinguit'i (بابا الشنجيطى) mort à Médine après 1260 hég. (1844).

Nº 132. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed ez-Zaki ben Hàchem el-'Alaoui.

الدرة الفائقة فى ابناء علي وفاطمة

Cet ouvrage est aussi attribué à un autre.

N° 133. — El-Oualid Ibn el-'Arbi el-'Irâqi el-H'osaïni.

الدر النفيس فيمن بفاس بنى محمد بن نفيس

N° 134. — Abou 'Abd Allah Moh'ammed el-Mahdi ben Moh'ammed ben el-Qâdhi.

Mort à 40 ans le 10 de chaoual 1271 (26 juin 1855). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. I, p. 361.

النور القوى ذكر الشيخ مولاى عبد الواحد الدباغ
وشيخه مولاى العربى الدرقاوى

N° 135. — Anonyme.

تحفة الحادى المطرب فى رفع نسب شرفاء المغرب

N° 136. — Abou Moh'ammed 'Abd es-Selâm ben et'-T'ayib el-Qâdiri el-H'asani. (Cf. n° 72).

Né le 10 de ramadhân 1058 (28 septembre 1648), mort le 13 de rabi' I, 1111 (8 septembre 1699). Cf. El-Kettâni, *Salouat el-Anfâs*, t. II, p. 348-350.

الاشراف على نسب الاقطاب الاربعة الاشراف

Publié à Fâs en 1309 hég. in-4.

Ces quatre pôles sont : Sidi 'Abd el-Qâder el-Djilâni ; Sidi 'Abd es-Selâm ben Mechich ; Sidi Abou'l-H'asan ech-Châdzeli et Sidi Moh'ammed ben Solaïmân el-Djazouli. L'ouvrage comprend une histoire sommaire en vers de ces quatre personnages et de leurs descendants.

N° 137. — Anonyme.

نظم الدر واللآلى فى شرفاء عقبة ابن صوال

Ces chérifs de la 'Aqbah d'Ibn S'aoual forment la branche des Kettaniin, à laquelle appartient l'auteur de la *Salouat el-Anfâs*. Cf. 'Abd es-Selâm ben et'-T'ayib, *Dorr es-Sani*, p. 38-40, chapitre résumé par Salmon, *Les Chorfa idrisides de Fès*, p. 446-448.

Digitized by Google

N° 138. — Abou ʿAbd Allah Moh'ammed et'-T'âleb ben H'amdoun ben el-H'adj es-Salami el-Mirdâsi.

رياض الورد الى ما اختص به هذا الجوهر الفرد

N° 139. — Sidi'l-Kebir ben el-Medjdzoub el-Fâsi.

تذكرة المحسنين بوفيات الاعيان وحوادث السنين

N° 140. — Ah'med ben Khâled en-Nâs'eri es-Selâoui.

Cf. Codera, *Un Historiador Marroqui contemporaneo*[1]; Doutté, *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghribin*,[2] publié en quatre volumes in-4 au Qaire en 1312.

René BASSET
Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres
Correspondant de l'Institut.

(1) *Boletin de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. XXX, p. 251-274.
(2) Oran, 1898, p. 56-57.

Digitized by Google

QUELQUES RITES

POUR OBTENIR LA PLUIE EN TEMPS DE SÉCHERESSE

CHEZ LES MUSULMANS MAGHRIBINS

Dans les lignes suivantes, on trouvera un exposé des principales cérémonies en usage chez les musulmans du Maghrib, pour obtenir la pluie en temps de sécheresse. Les exemples donnés à ce propos et les faits exposés ont été observés directement par moi-même dans le département d'Oran, ou bien ils m'ont été fournis par des musulmans qui m'ont raconté le détail de ces fêtes pour la pluie, dans leur région.

J'aurais pu accumuler un bien plus grand nombre d'exemples de ces rogations populaires ; mais comme elles ont toutes beaucoup d'analogies, quant aux rites accomplis, je me suis borné à retenir les faits typiques, en indiquant la région dans laquelle ils sont usités. Ces rites, n'étant souvent que la survivance, plus ou moins islamisée, de quelque coutume païenne fort ancienne, ou bien le résultat d'un état mental extrêmement primitif, j'ai insisté sur chacune de ces pratiques pour essayer d'en dégager le caractère particulier.

Afin d'avoir une base de comparaison, j'ai rappelé, d'abord, le rituel orthodoxe, établi par le Prophète Moh'ammed, pour les rogations en temps de sécheresse.

Quelques généralités sur le culte de l'eau et sur la façon dont les primitifs conçoivent la sécheresse et tentent de la conjurer, ser-

Digitized by Google

viront à montrer l'universalité des rites de la pluie et expliqueront les fréquentes analogies qu'ils présentent entre eux et avec ceux que nous retrouvons dans le Maghrib.

I

GÉNÉRALITÉS

« L'eau, comme le soleil et le feu, écrit M. Mans, est une des choses essentielles à la vie, dont les groupes sociaux ont dû se constituer des mythes et qui est l'objet de nombreux rites[1]. »

Le culte de l'eau s'est répandu sans doute de très bonne heure chez les peuples des déserts et des steppes. Dans les pays secs, les hommes sont naturellement venus se grouper autour des sources et des points d'eau, qui sont la cause déterminante et la principale raison d'existence des agglomérations humaines. C'est là aussi qu'habitent les dieux. Qu'y a-t-il d'étonnant à voir l'homme rendre un culte à cette source, à dresser, dans le voisinage, l'autel ou l'on se réunira pour sacrifier à cette bienfaisante divinité et se concilier ses faveurs? L'origine et l'histoire de ce puits ou de cette source sont matière à mainte légende merveilleuse, à maint récit miraculeux, comme l'histoire, que chacun sait, du puits de Zamzam à La Mekke.

Dans le Maghrib, il n'est pas rare de rencontrer le tombeau d'un saint dans le voisinage d'une source. Alors l'histoire du saint est d'ordinaire, dans les croyances populaires, étroitement liée à celle de la source[2] et le culte que l'on rend au

---

(1) *Année sociologique* 1901-2, p. 247.

(2) Dans les montagnes situées entre Saint-Denis-du-Sig et Mascara (Oran), les tombeaux de S. 'Ali-'ch-Chérif et de S. 'Abd el-Djabbâr, sont chacun à côté d'une source. Il y aurait à étudier pour ces saints et pour nombre d'autres, le rôle de la source ou de l'eau de la source dans les cérémonies religieuses, publiques ou privées, du culte du saint. Près de Tlemcen, sur la route d'El-'Obbâd et à côté du cimetière musulman actuel, s'élève un caroubier sauvage, tout près de la source dite 'Aîn Wanzoûta; le caroubier seul est actuellement l'objet d'un culte de la part des Tlemceniens. Non loin du cimetière juif de Tlemcen se trouve le tombeau vénéré du saint rabbi Anqawa, à côté d'une source d'eau excellente dont on lui attribue la paternité. Chaque année,

Digitized by Google

saint est parfois commun à la source et à l'arbre voisin. C'est assez souvent le saint qui a fait jaillir l'eau du rocher d'une manière miraculeuse, comme Moïse frappant la pierre d'Horeb (*Exode*, XVII, 5 et s.). Cette légende biblique, rapportée aussi par le Qorân (II, 57 ; VII, 160) a été appliquée à une foule de saints dans tous les pays[1].

Ce fut surtout lorsque l'homme mena la vie pastorale, ou encore lorsqu'il devint laboureur, qu'il comprit l'utilité du nuage et de la pluie[2], car, sans pluie, le troupeau manquait de pâturages et la récolte languissait. Aussi les nuages ont-ils été animés par l'imagination des sauvages. Aujourd'hui encore, les Zoulous se représentent les nuages, dit Callaway[3], comme un troupeau, à la garde des bergers des cieux, sortes de sorciers qui, selon ces simples, peuvent amasser les nuées et les diriger où ils veulent.

Dès lors, l'homme crut devoir conjurer la colère de celui qu'il se représentait comme le dieu de la pluie et se ménager ses faveurs ; il rendit un culte au nuage déifié ou au dieu qui avait le pouvoir de l'envoyer ou de le retenir[4]. De là sont nés chez les divers peuples du globe, des rites nombreux, dont

---

au printemps, le saint tombeau et la source sacrée sont l'objet d'une fête populaire qui dure plusieurs jours (Cf. A. MEYER, *Étude sur la communauté israélite de Tlemcen*, 1 vol. in-8, 151 p., Alger 1902).

(1) A. Maury en a donné plusieurs exemples, pour les saints chrétiens, dans ses *Croyances et légendes du Moyen-âge* (éd. de 1896, p. 118).

(2) Aussi bien le nuage est-il resté chez tous les peuples le symbole de la générosité, (voyez à ce propos ma *Djâzya*, p. 143-144 du tirage à part du *J.-A.* 1902-1903). Ibn 'Abbâs aurait dit que le Prophète, pendant le mois de jeûne, était plus généreux que le vent (de la pluie) envoyé par Dieu (Cf. EL-BOKHARI, tr. fr., t. I, p. 5). Le mot pluie est souvent synonyme de « grâce, faveur divine ». On peut rapprocher aussi la signification des mot arabes غيث et غوث. Dans l'Islâm, le jour d'*el-'Achoûra* qui, ainsi qu'on le sait, rappelle tant de faits célèbres, serait, en outre, l'anniversaire du jour où la première pluie tomba du ciel (Cf. PERRON, *Précis de jurisprudence musulmane*, 1848, t. x de l'*Exploration scientifique de l'Algérie*, p. 575).

(3) Cf. *The religious System of the Amazulu*, p. 343, cit. par LANG, *Mythes, Cultes, et Religions*, tr. fr., Paris, 1896, 1 vol. in-8, p. 103.

(4) Pour l'esprit nébuleux du sauvage, la relation de cause à effet n'est pas nette, ou plutôt, il ne va pas rechercher si loin la cause première des événements qui se déroulent sous ses yeux. Ainsi Lang rapporte que les Bétchouanas ayant eu à souffrir de la sécheresse, l'attribuèrent à l'arrivée de M. Moffat et surtout à sa barbe, à la cloche de son église et à un sac de sel qu'il avait en sa possession. (Cf. LANG, tr. citée, p. 89).

Digitized by Google

quelques uns ont subsisté à travers les âges et se sont conservés même au sein des religions monothéistes.

De ces fêtes de l'eau ou rogations, les unes reviennent à époque fixe : ce sont souvent des fêtes agraires qui ont lieu, selon les pays, au printemps, en été ou en automne; les autres n'ont lieu qu'occasionnellement : c'est le cas des cérémonies pour obtenir la pluie en temps de sécheresse.

Pour l'homme, qui prend Dieu comme cause première des choses d'ici-bas, tout évènement en dehors de l'ordre habituel des phénomènes de la nature et dont il ne s'explique pas les causes scientifiques (sécheresse inaccoutumée, épidémie, ouragan, éruption de volcan, et autres phénomènes cosmiques, astronomiques ou climatériques) est pour lui un avertissement que le Créateur lui envoie. Chez les anciens, les dieux manifestaient déjà ainsi leur colère et l'on devait les calmer, rétablir l'alliance entre l'homme et son dieu, par des sacrifices expiatoires ou communiels, par un retour au bien. Moïse disait à son peuple : « Si vous obéissez aux commandements que je vous fais, Dieu vous donnera les pluies.... Prenez garde de ne pas abandonner votre Seigneur pour d'autres dieux, de peur qu'étant en colère, il ne ferme le ciel, que les pluies ne tombent plus, que la terre ne produise plus[1] ». Et encore : « Si vous écoutez la voix du Seigneur.... il ouvrira le ciel qui est son riche trésor, pour répandre sur votre terre la pluie en son temps[2]. » Lang rappelle, qu'en 1846, l'évêque de Nantes attribua les inondations de la Loire au travail du dimanche et aux excès de la presse[3].

Ces phénomènes anormaux sont donc causés par les fautes commises, consciemment ou non, par les fidèles; ce sont, comme disait La Fontaine, des maux

« ..... que le Ciel en sa fureur
« Inventa pour punir les crimes de la terre. »

MM. Hubert et Mans, ont fait remarquer, avec beaucoup de justesse, que la conscience religieuse, même celle de nos contem-

(1) Cf. *Deutéronome*, XI, 13 et s.
(2) Cf. *Deutéronome*, XXVIII, 12 : Cpr. *Lévitique*, XXVI, 3.
(3) Cf. Lang, loc. cit. 86-87.

Digitized by Google

porains, n'a jamais bien séparé l'infraction aux règles divines et ses conséquences matérielles sur le corps, sur la situation du coupable, sur son avenir dans l'autre monde[1].

Au surplus, lorsque Dieu exprime sa colère aux humains et leur envoie un châtiment, il ne l'applique pas toujours aux seuls coupables, les innocents eux-mêmes sont compris dans la peine collective, tout le peuple est parfois rendu responsable des fautes d'un seul. Au temps de David, une famine de trois années désole les Israélites ; c'est, dit l'oracle, un châtiment envoyé par Dieu à cause des crimes de Saül et de sa maison[2]. Il arrive même quelquefois que le ou les coupables sont épargnés[3].

Le Qorân a du reste pris soin de montrer aux Musulmans le sens de ces grandes calamités, dont on a parlé tout à l'heure. Plusieurs versets du *Livre* d'Allâh racontent, en effet, comment Dieu a détruit les peuples qui s'obstinaient à ne pas écouter les Prophètes qu'il leur avait adressés[4]. Quelques-uns de ces versets sont, du reste, de simples imitations de la *Genèse*[5].

Aussi bien, les chroniqueurs musulmans n'ont-ils pas manqué de noter, à la lettre, les grands troubles atmosphériques et autres par lesquels Dieu est censé avoir exprimé sa colère aux humains[6].

La Bible nous présente Salomon comme animé de la même conception de la sécheresse, lorsqu'elle place dans sa bouche l'invocation suivante à l'occasion de l'inauguration du temple de Jérusalem : « Lorsque le ciel sera fermé et qu'il ne tombera point de pluie à cause de leurs péchés, et que priant en ce lieu, ils feront pénitence pour honorer votre nom et se convertiront et quitteront leurs péchés, à cause de l'affliction où ils seront ; exaucez-les du ciel et pardonnez les péchés de vos serviteurs et d'Israël votre peuple ; montrez-leur une voie droite par laquelle

---

(1) Cf. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Alcan 1899, extrait de l'*Année sociologique* 1897-1898, p. 91.

(2) Cf. II *Rois* XXI, 1 et s.

(3) La Bible en offre plusieurs exemples ; voyez : *Josué*, VII ; XXII, 18, 20 ; II, *Rois*, XXIV ; I, *Paralipomènes*, XXI.

(4) Voyez notamment : *Qoran* VII, 57 et s. ; X, 74 ; XI 27 et s. — VII, 70 ; XXVI, 139. — VII, 76 ; XI, 70. — VII, 82 ; XI, 84 ; XXVI, 173. — VII, 89 ; XI, 97.

(5) Cf. par ex. : ch. VII ; XIX, 24.

(6) Il suffira d'ouvrir une chronique arabe pour s'en convaincre. Pour le Maghrib, nous nous bornerons à renvoyer à quelques exemples typiques que donne le *Qart'âs* (éd. de Fâs, p. 67, 69, 82).

Digitized by Google

ils marchent : et répandez la pluie sur votre terre que vous avez donnée à votre peuple afin qu'il la possédât[1]. »

Rappelons, enfin, qu'on lit en tête du v^e chapitre des *Rogations*, dans le recueil de traditions islamiques d'El-Bokhâri : Par la disette, Dieu punit les hommes lorsqu'ils ont violé les prescriptions divines[2]. Mais aucune des traditions recueillies par El-Bokhâri ne figure sous ce titre.

Connaissant, dès lors, la cause du mal, nous allons voir le remède qu'on lui applique.

Dès le jour où l'homme éleva son esprit jusqu'à l'idée d'une divinité capable de le punir et de le récompenser selon ses actions, le culte qu'il rendit à cette divinité eut naturellement pour objet de se concilier les faveurs de cet être supérieur et puissant. Quand ce dieu manifeste son mécontentement envers les humains par des calamités, comme la sécheresse notamment, ainsi qu'on vient de le voir, les mortels doivent : 1° faire amende honorable et revenir dans le sentier de Dieu, dont ils se sont écartés[3] ; 2° racheter leurs fautes par des sacrifices expiatoires pour obtenir leur pardon.

De même que les fautes commises par l'homme envers les autres hommes, les fautes envers la divinité sont punies de la peine de l'amende (aumônes), offrandes sacrificielles, victimes présentées au sacrifice, etc...), de la peine morale (fait, par exemple, de s'abaisser à un rang social inférieur à celui qu'on occupe, faire une action ou une besogne considérée comme méprisable) ou de la peine corporelle (souffrance physique, jeûne, fait de se lacérer le corps ou certaines parties du corps, de marcher nu-pieds, de souffrir volontairement de la soif etc.). Les paroles d'El-Khirchi, dans son commentaire du *Mokhtaçar* de Khalîl[4], nous donnent, du reste, une idée du concept musulman à ce propos : « Il convient que l'*imâm*, avant le jour de la

---

(1) Cf. *Rois*, III, ch. VIII, 35-36.

(2) Cf. Houdas et Marçais, *Les traditions islamiques*, t. I, Paris 1903, in-8, p. 331.

(3) El-'Abbâs, oncle du Prophète Moh'ammed, aurait, dans l'invocation qu'il adressait à Allâh, pour demander la pluie, prononcé les paroles suivantes : « O mon Dieu, le malheur ne vient que pour (punir) une faute et ne disparait qu'avec le repentir. »

(4) Cf. éd. du Caire, t. II, p. 16. l. 8 et s.

Digitized by Google

prière d'*Istisqa*, ordonne aux fidèles de revenir dans la voie de Dieu, de cesser de pécher, de fauter ou d'agir injustement, de se pardonner les uns les autres, de crainte que ce ne soient leurs crimes qui causent le manque de pluie. Il leur ordonne aussi de faire des aumônes, car peut-être que s'ils donnent à manger à plus pauvre qu'eux, Dieu leur enverra de la nourriture, car tous sont plus pauvres que Dieu ! »

C'est toujours dans le même ordre d'idées que nous voyons dans un conte mozabite, le triomphe de la justice produire la pluie[1].

Le chroniqueur Ez-Zerkechi raconte encore qu'il plut trois jours après que le h'afçide El-Mostançir prit le titre d'Amîr el-Moslimîn. C'était là une preuve de la satisfaction divine dont les poètes ne manquèrent pas de féliciter le prince[2].

La Bible nous offre une conception identique des manifestations de la volonté divine dans les paroles du Seigneur à Salomon : « S'il arrive que je ferme le ciel et qu'il ne tombe point de pluie, ou que j'ordonne et que je commande aux sauterelles de ravager la terre, et que j'envoie la peste parmi mon peuple, et que mon peuple, sur qui mon nom a été invoqué se convertisse, qu'il vienne me prier, qu'il recherche mon visage et qu'il fasse pénitence de sa mauvaise vie, je l'exaucerai du ciel et je lui pardonnerai ses péchés et je purifierai la terre où il a fait sa demeure[3] ». D'autres passages de la Bible nous montrent encore comment les Israélites expiaient, par le jeûne ou par des sacrifices, les fautes qu'ils croyaient avoir à se reprocher. Ainsi Moïse jeûne pendant quarante jours et quarante nuits, auprès du mont Horeb afin d'obtenir le pardon pour son peuple, qui adorait le veau d'or[4]. Une autre fois, les Israélites ayant tué, dans une bataille, 18,000 de leurs frères de Benjamin, pour venger un affront, demandent le pardon de ce crime en pleurant devant le Seigneur, en jeûnant une journée et en offrant des sacrifices[5].

---

(1) Cf. R. Basset, *Contes populaires d'Afrique*, Paris, 1903, 1 vol. petit in-8, p. 33.

(2) Cf. *Chronique des Almoh'ades et des H'afçides*, tr. p. 15-16 et *Histoire des Berbères*, tr., II, 335.

(3) Cf. *Paralipomènes* II, ch. VII, 13-14.

(4) Cf. *Deutéronome*, IX, 18.

(5) Cf Juges, XX, 26.

Digitized by Google

David voyant la colère divine se manifester contre lui dans la personne de l'enfant qui lui était né de la femme d'Urie Héthéen, prie le Seigneur, jeûne et couche sur la terre. L'enfant meurt cependant et David cesse aussitôt le régime sévère auquel il se soumettait et répond à ceux qui lui en font la remarque : « J'ai jeûné et j'ai pleuré pour l'enfant tant qu'il a vécu, parce que je disais : qui sait si le Seigneur ne me le donnera point et s'il ne lui sauvera point la vie ? Mais maintenant qu'il est mort, pourquoi jeûnerais-je ? Est-ce que je puis le faire revivre[1] ?

Dans l'Islam, les cérémonies pour obtenir la pluie en temps de sécheresse reposent sur une croyance identique. Il faut apaiser la colère d'Allâh contre ses serviteurs coupables de fautes ou de crimes.

A l'occasion d'une sécheresse en Ifriqiya, au premier siècle de l'hégire, le gouverneur, Moûsa ben Noçaïr, ordonne au peuple de jeûner, de prier et de faire trêve aux divisions qui existaient entre les musulmans[2]. J'ai indiqué plus haut[3], un certain nombre d'exemples d'usages analogues, au Maroc, à l'occasion du vent, du brouillard, etc.

On lit dans un *takhmis* [poème de gloses, dans lequel on a ajouté, à chaque vers (ou hémistiche) d'une *qaçîda*, quatre nouveaux vers (ou hémistiches)] de ʿAbd er-Rah'mân el-H'aoûd'i à une *qaçîda* de Sîdi Bou Midian, pour demander la pluie : « Ils (les fidèles) ont négligé leurs devoirs envers leur Maître et ont oublié sa puissance, mais ils sont venus à vous, vous suppliant de les soutenir » (vers 4); Et plus loin : « Chacun d'eux rejette le fardeau de ses fautes » (vers 7)[4].

Nous verrons plus loin, qu'encore aujourd'hui en Maghrib, les lettrés musulmans, les chefs religieux, recommandent au peuple, à l'occasion de la sécheresse, de revenir à un respect plus strict de la religion, de faire des aumônes, des sacrifices de victimes

(1) Cf. II, *Rois*, XII, 16 et s.

(2) Cf. Ms. de la *Dorar-es-Sanya*, f° 20 recto.

(3) Cf. Suprà, 5, note 6.

(4) Cette longue pièce de 43 vers se trouve (texte arabe et traduction française) chez Bargès, *Vie du célèbre marabout Abou Medien*, Paris, 1884, in 8, p. 107 et s. Elle est fort curieuse et donne une idée très nette de la conception d'un musulman à propos de sécheresse et de la façon dont il s'adresse à Allâh pour obtenir la pluie.

Digitized by Google

dont la chair est d'ordinaire partagée entre les pauvres, d'observer la pureté dans les actes et les paroles, de s'abstenir du mensonge, du vol, de l'usure, etc..., ainsi que Dieu l'a recommandé dans son Livre (le *Qorân*).

Dans les chansons pour demander la pluie nous relèverons des invocations du genre de celle-ci « O mon Dieu, ne nous tenez pas rigueur du mal que nous avons fait ! »

II

LE RITUEL ORTHODOXE DANS L'ISLAM POUR OBTENIR LA PLUIE

Les rogations pour la pluie, en arabe, s'appellent *Istisqa*, ce qui, comme l'explique El-Khirchi dans son commentaire au *Mokhtaçar* de Khalîl, signifie demande d'arrosage (de pluie) adressée à Dieu, à l'occasion d'une sécheresse qui sévit sur les gens (d'une région donnée) ou sur d'autres (que ceux qui demandent).

Dans l'Islâm orthodoxe, l'*Istisqa* a lieu : 1° à l'occasion de la stérilité (محل) et de la disette (جدب) [par suite d'une sécheresse]. 2° A l'occasion du besoin de boisson pour des hommes, leurs bêtes de somme et leurs troupeaux, pendant un voyage à travers le désert, sur un navire ou dans une ville. 3° De la part de personnes dans le pays desquelles il n'y a pas stérilité du sol par suite de sécheresse ou qui ne manquent pas de boisson, mais qui n'ont à leur disposition qu'une quantité d'eau telle que s'ils en enlevaient (tant soit peu) ils seraient dans le besoin. 4° De la part de ceux qui ayant de l'eau en abondance en demandent pour ceux qui se trouvent dans le premier cas mentionné plus haut. Dans ce dernier cas, l'*Istisqa* n'est pas obligatoire, elle est seulement recommandée. C'est en somme la prière de celui qui n'a pas besoin, en faveur de celui qui est dans le besoin. On pourra lire à ce propos les opinions de divers jurisconsultes musulmans dans le commentaire d'El-Khirchi (t. II, p. 16-17.)

Digitized by Google

Dans les deux premiers cas qu'on vient d'énumérer, la cérémonie de l'*Istisqa* est obligatoire pour tous les croyants. Celui qui fait les rogations dans le troisième cas, accomplit seulement une action louable, mais n'est pas obligé de l'accomplir ; ceci est du moins l'opinion du commentateur, le plus en renom en Maghrib, du texte du code malékite.

Le rituel orthodoxe établi dans l'Islâm pour solliciter la pluie, découle de plusieurs traditions musulmanes, figurant dans les grands recueils canoniques et nous montrant comment avait procédé le Prophète Moh'ammed en temps de sécheresse.

Les traditions relatives à l'*Istisqa* figurent dans le commentaire d'El-Qastallâni sur le *Çah'ih'* d'El-Bokhâri (éd. du Qaire II, 235 et s.). Elles ont été traduites par MM. Houdas et Marçais dans le premier volume de leurs *Traditions islamiques*[1]. Cela nous dispense de les répéter ici. Nous nous contenterons d'exposer brièvement les diverses parties du rituel adopté dans l'Islâm orthodoxe du Maghrib. Ceci nous permettra de déterminer ce qu'il y a dans les rogations des Maghribins, d'étranger aux prescriptions orthodoxes.

La cérémonie de l'Istisqa comprend :

1° Une prière de deux *rak'a* faite à haute voix le matin (comme pour les deux fêtes) et hors de la ville (au *Moçalla*) ;

2° Les fidèles ainsi que l'imâm doivent se rendre à la prière vêtus d'habits ordinaires, parce que, dit El-Khirchi « l'homme qui a reconnu les signes du châtiment, ne saurait se présenter à son maître que sous un aspect humble ».

3° La prière de deux *rak'a* est suivie de deux *khot'ba*. Après la première khot'ba, l'imâm se tourne dans la direction de la *qibla* (La Mekke) et retourne son manteau, de façon que la droite devienne la gauche et vice-versa. C'est, disent les commentateurs, de bon augure pour amener le changement de temps. Les fidèles font de même, mais ils sont assis, tandis que l'imâm est debout. Les commentateurs insistent sur le rituel très exact à observer pour tourner le manteau, notamment il ne faut pas mettre le bas du manteau en haut[1] ;

---

(1) Cf. p. 329-341.

(2) Voyez surtout El-Khirchi, sur *Khalil*, t. II, p. 15, in fine.

Digitized by Google

4° L'imâm prononce la *dou'a* à haute voix. Cette *dou'a* (invocation) est dans le genre de celle que prononça le Prophète dans les mêmes circonstances « O mon Dieu, donnez la pluie à vos serviteurs, à votre bête de somme ! déployez votre miséricorde ! faites revivre la terre qui est morte !... »

5° La formule du *Takbir* (pour ce mot voyez Perron, *Précis de jurisprudence musulmane*, t. I, p. 531, note 119) dans la prière est remplacée ici par une invocation pour implorer le pardon de Dieu (*Istaghfir Allâh*) en raison de ces paroles du Qorân « J'ai dit : implorez le pardon de votre Maître, car il est miséricordieux et vous donnera des cieux versant sur vous une pluie abondante ; il a placé la pluie comme la récompense de celui qui demande pardon de ses fautes[1].

La loi musulmane fixe en outre quelles sont les personnes qui doivent assister à la prière de l'*Istisqa*. Ce sont, outre les hommes faits, les vieillards, les femmes et les jeunes filles. Mais non les personnes ne sachant pas la prière, les bêtes de somme, la femme qui a ses règles.

El-Djazoûli, pour la prière de l'*Istisqa*, divise les croyants en trois groupes : *(a)* ceux qui assistent à la prière (hommes, enfants sachant faire la prière, esclaves noirs, femmes âgées) *(b)* Ceux qui n'y participent pas (femmes ayant les menstrues ou les lochies et jeune fille séduisante dont la présence pourrait compromettre l'état d'humilité des fidèles). *(c)* Quant au troisième groupe, les juristes ne sont pas d'accord sur le point de savoir s'il doit ou non assister à la prière (les bêtes de somme, l'enfant qui ne sait pas la prière, la jeune fille qui n'est pas belle).

En dehors de la prière de l'*Istisqa*, l'Islam recommande à ses sectateurs, en temps de sécheresse, d'accomplir un certain nombre d'œuvres pies, ainsi qu'il a été dit précédemment. Ainsi les fidèles doivent jeûner pendant les trois jours qui précèdent celui de la prière d'*Istisqa*. Toutefois le jeûne est rompu le matin, avant la prière, comme pour le jour de *'Arafa* (du pèlerinage). Il convient également de faire des aumônes, parceque, pour ceux qui hébergent de plus pauvres qu'eux, il se peut qu'Allâh les nourrisse à son tour, car tous (les humains) sont des pauvres comparés

---

(1) Cf. El-Khirchi, *ibid. id.*

à Dieu. Les juristes sont cependant divisés sur le point de savoir si l'*imâm* (le Khalife ou son représentant) doit donner au peuple l'ordre de faire des aumônes, ou non. Il n'est pas douteux que, malgré le strict accomplissement, par les croyants, de tous les rites prescrits, la pluie ne vient pas toujours. Nul en effet ne peut savoir quand la pluie se produira[1], et c'est là, d'après les musulmans, l'une des cinq choses que Dieu seul connaît. Si donc, malgré les cérémonies orthodoxes de l'*Istisqa*, la sécheresse continue, il faut recommencer jusqu'à ce que l'on réussisse à attendrir le Seigneur.

L'Islâm orthodoxe admet, et recommande même les rogations faites en pays musulmans par les sectateurs des autres religions (chrétiens ou juifs, les seules religions tolérées en terre d'Islâm). Pour eux du moins, les opinions des juristes ne sont pas toutes identiques. Il n'est notamment pas très bien établi, s'ils doivent faire leurs rogations un jour spécial (autre que celui choisi par les musulmans pour les leurs[2]) ou le même jour que les musulmans.

Lorsque les chrétiens font ces rogations, ils sont autorisés à promener leurs croix ; mais jamais au milieu de l'assemblée des musulmans.

L'efficacité des prières adressées par les chrétiens a été reconnue du reste par les musulmans. Pour n'en citer qu'un exemple ; 'Abd el-Wâh'id el-Marrâkochi[3] raconte comment les chrétiens assiégés dans Huete par les troupes de l'almohade Abou Ya'qoûb Yoûsof obtinrent la pluie en adressant des invocations publiques et en faisant des processions dans la ville. En admettant même le fait inexact, il nous donne la mesure du jugement d'un musulman lettré en la matière et nous permet de comprendre la croyance générale dans l'Islâm à ce propos.

Au Maroc, les chefs de l'administration du *Makhzen* obligent les Juifs à demander la pluie selon leur rituel spécial. C'est du moins ainsi que cela se passe à Oudjda.

---

(1) Cf. *Les traditions islamiques*, t. I, p. 341.

(2) C'est dans la crainte des troubles qui pourraient se produire, de la part des musulmans, si la prière des non-musulmans était exaucée, celle de musulmans ne l'étant pas. (Cf. El-Khirchi, édit. II, 14).

(3) Cf. *Histoire des Almohades*, tr., p. 217.

Digitized by Google

A Tlemcen même, où cependant les Juifs ne sont pas cultivateurs, on les a vus, à l'occasion de sécheresses prolongées, faire des rogations. Voici l'exposé de ces cérémonies, que m'a fait un juif tlemcenien : Après s'être réunis à la synagogue les hommes se rendent en procession au tombeau du rabbi 'Anqawa, le fondateur de la communauté juive de Tlemcen ; là, les vieillards s'asseoient en cercle autour du tombeau, les hommes mûrs un peu plus loin et les enfants également à part. Tous récitent, par groupes, des versets du Talmud, puis répètent en arabe par trois fois :

يا ربّي اعطنا الشتى وحن علينا
ما تقبضنا شي في ذنوبنا

« O mon Dieu, donnez-nous la pluie ! Soyez compatissant
« pour nous ! Ne nous tenez point rigueur de nos fautes ! »

Ils répètent encore en pleurant cette invocation en passant sur la pierre tombale du saint rabbin.

Si la pluie survient alors, on rentre à Tlemcen ; sinon, on demeure auprès du tombeau jusqu'au coucher du soleil et l'on recommence le lendemain et le surlendemain la même cérémonie. Pendant ces jours de rogations, les juifs jeûnent. Lorsqu'enfin la pluie tombe, on donne un festin public à la synagogue, marquant ainsi que l'alliance est rétablie entre le Seigneur et son peuple. Les victimes qui doivent être mangées à ce repas sont égorgées dans l'intérieur de la ville.

III

LES CÉRÉMONIES DES ROGATIONS EN MAGHRIB

QUELQUES EXEMPLES

Les rogations pour demander la pluie dans le Maghrib, ne sont plus désignées sous le nom grammatical d'*Istisqa*. Le peuple les appelle *T'olb en-noû* (demande de pluie). A Tlemcen

Digitized by Google

on les désigne sous le nom de *el-lat'if*, mis pour *t'olb el'-lat'if* (demande adressée à Dieu).

Ces fêtes sont naturellement irrégulières ; elles n'ont lieu que lorsque le manque de pluie compromet la récolte ou les pâturages. Ce sont donc des fêtes agraires pour provoquer la pluie nécessaire aux récoltes. Bien qu'elles n'aient pas lieu chaque année, elles se font toujours dans la même saison, en hiver ou au début du printemps, lorsque les céréales *en herbe* menacent de périr, par suite du manque d'eau. Aussi bien, si la sécheresse se produisait, par exemple, en automne, au moment des semailles, et que le grain ne puisse germer, faute d'eau, on ne songerait pas à faire des rogations.

En Maghrib, deux mots servent à désigner la sécheresse qui menace de mort la récolte : *lweqfa* (ou *lwegfa*) et *lyibsa*. Au moment de *lweqfa*, les récoltes pourraient être encore sauvées si la pluie survenait ; *lyibsa* est, au contraire, une sécheresse prolongée, à un point tel, que les récoltes complètement desséchées sont perdues, et la pluie ne pourrait plus les ramener à la vie[1].

Les pratiques des rogations qui vont être racontées dans ce chapitre, diffèrent profondément du rituel orthodoxe exposé ci-devant. On verra qu'elles renferment de nombreuses traces des croyances animistes et contiennent de nombreux rites païens.

Avant d'entrer dans le récit des faits, on remarquera, qu'ici, comme dans les autres fêtes et cérémonies religieuses ou profanes, comme dans les usages de la vie publique et privée, les musulmans sont divisés en catégories nettement délimitées, en groupes sociaux qui opèrent en général séparément. Les femmes et les enfants, les hommes faits, les étudiants et les lettrés, les nègres eux-mêmes, forment autant de groupes distincts qui accomplissent leurs cérémonies spéciales et à des moments différents. On a vu qu'il n'en était pas ainsi dans la réglementation orthodoxe de l'*Istisqa*.

Un rôle à part est encore réservé aux personnages d'une piété rigoureuse, à ceux qui sont versés dans la connaissance du Qoran et de la science religieuse ; car ceux-là sont au-dessus

---

(1) Cf. *Djâzya, chanson arabe*, 1 vol. in-8, 1903, tirage à part du *J.-A.*, p. 113, note 1.

Digitized by Google

du commun des mortels et doivent jouir de plus de crédit auprès du grand distributeur des pluies. On raconte par exemple, qu'au Maroc, au temps du pieux sultan Moûlâï Abd er-Rah'mân, celui même qui régnait à l'époque de la conquête de l'Algérie par les Français[1], une sécheresse sévit dans la région de Fâs. Les habitants avaient épuisé tous les moyens, ils avaient recommencé sans succès, plusieurs fois, les rogations pour obtenir la pluie. Les différents corps de métiers, les lettrés, etc..., tout le monde enfin avait accompli les cérémonies en usage dans le pays, pour conjurer la sécheresse, et la pluie ne venait toujours pas. Les savants de la capitale, les grands de la cour vinrent enfin trouver le souverain, qui accepta d'aller en personne présider, le lendemain, aux cérémonies de l'*Istisqa*. Ce jour là, les boutiques furent fermées, le travail suspendu, et le sultan, à la tête des principaux de Fâs, des grands de la cour et des savants sortit de la ville. Non loin du chemin que suivait le cortège, le sultan aperçut un *khammès* qui labourait le champ de son patron ; il fit aussitôt arrêter la procession qu'il conduisait, puis s'avançant seul vers le *khammès*, il lui prit la charrue des mains, laboura trois sillons et revint prononcer l'invocation à Allâh pour demander la pluie. Un orage éclata au même instant et la pluie tomba pendant trois mois ; c'est-à-dire pendant un nombre de mois égal au nombre de sillons labourés par le sultan[2].

---

(1) Voyez Es-Selaoui, *Kitâb el-Istiqça*, t. IV, 172 et s.

(2) Cette légende m'a été racontée par mon vieil ami, Si Ben Dah'mân, du village d'El-'Obbâd, qui la tenait, m'a-t-il dit, d'un témoin oculaire. Au XVII^e^ siècle, Moüette nous cite un trait semblable de Mouley Ismaïl (1680). « En ce mesme temps, croyant que Dieu estoit irrité contre son Royaume, à cause d'une secheresse considérable qui avoit gâté tous les grains et les fruits, il commanda aux Talbes (طلبة) des gemmes (جماعة) de faire des Processions aux Mosquées de leurs Saints qui sont hors les murailles de Miquenez, pour obtenir le secours du Ciel. Ils y furent durant plusieurs jours, mais voyant que leurs oraisons n'étoient point exaucées, il délibera d'y aller en personne, pour éprouver si les siennes seroient plus efficaces. Le 17 Mars il se revêtit d'un vieil habit tout crasseux et d'un méchant Turban sur la teste, et les pieds nuds, il sortit du Palais, accompagné de tous ceux de sa Cour, aussi pieds et testes nuës, et de tout le peuple de la ville en pareil estat : en cet équipage il visita toutes les Mosquées des Saints de sa Loy, ce qui dura depuis le matin jusques à quatre heures du soir. Moüette, *Histoire des Conquestes de Mouley Archy*. Paris, 1683, in-12, p. 281-282.

Cette légende nous représente le sultan Moulaï 'Abd er-Rah'mân comme un puissant auprès d'Allah. D'autres le considèreraient simplement comme un habile magicien qui a le don de charmer les nuages, comme ce roi de Loango (Côte d'Or) qui, d'après l'abbé Proyart, a le pouvoir de « faire tomber la pluie[1]. »

C'est naturellement dans les campagnes que l'Islâm orthodoxe a le moins pénétré ; c'est là aussi, par conséquent, qu'il faut surtout chercher des survivances païennes. Elles s'y sont parfois maintenues dans une pureté remarquable. Dans les villes même, en dehors d'une infime minorité de lettrés, instruits dans la connaissance du dogme, le peuple a conservé un bon nombre de croyances et de rites antiques plus ou moins déformés au contact de l'Islâm.

Avant d'étudier par le détail, chacun des divers rites usités dans les cérémonies du *T'olb ennoû*, et leur caractère spécial, on exposera d'abord la cérémonie telle qu'elle a lieu dans les ksour (*Qoçoûr*) du Sud Oranais, chez les demi-nomades du Tell et dans les villes.

1° *A. Aïn-Sefra* (Sud-Oranais). — Lorsque la sécheresse se prolonge au point de mettre en péril les récoltes en herbe, les vieilles femmes et les petits enfants se réunissent dans une maison et chaque famille y apporte de la farine d'orge grillée. Cette farine est mise dans un ou plusieurs larges plats en bois *(ges'a)*, on la pétrit avec du beurre et des dattes pour faire la *roûïna*[2]. On habille ensuite avec des chiffons une grande cuiller en bois *(el-mghorfa nt'at-el-merga)* de façon à en faire une sorte de poupée déguisée en mariée que l'on nomme *ghondja*. Cette poupée est emmenée processionnellement en pèlerinage aux tombeaux des marabouts locaux. Les gens demeurés hors de la maison, ainsi que ceux qui rencontrent le cortège des vieilles femmes et des enfants, leur jettent de l'eau ou du lait. Quant à ceux qui font partie de la procession ils chantent en marchant

غنجة غنجة حلّت راسهـا
يا ربّـي تبـلّ خراصـهـا

(1) Cf. Pinkerton, xvi, p. 401 cit. par Lang, *Mythes* tr. p. 104.

(2) Pour ce mot voyez Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Paris, 1891, in-12, p. 212, note 11.

Digitized by Google

السبولة عطشانة
رويها يا مولانا

« Ghondja, Ghondja a découvert sa tête ! »
« O mon Dieu, tu arroseras ses pendants d'oreilles !
« L'épi est altéré, »
« Donne-lui à boire, ô notre Maître ! »

Lorsque la procession arrive au tombeau d'un marabout, on brûle des parfums et l'on arrose les murs de la chapelle avec du *henné*, puis on distribue, en aumône, la *rouïna* aux gens qui ont suivi le cortège.

Si cette première cérémonie ne suffit pas à provoquer la pluie, les hommes se rendent à leur tour en pélerinage, au tombeau du marabout Sidi Bou Tkhîl, patron du pays, en promenant processionnellement avec eux les oriflammes du saint, Après ce premier pélerinage, ils continuent par la visite des autres tombeaux de saints de la région. Durant cette procession, ils marchent nu-pieds et nu-tête, et conduisent avec eux un taureau *noir*. Ils chantent en cheminant :

يا رجال الله حنوا وجودوا
وارغبوا المولى يسقى عباده
جينا لله قاصدين نمشوا على الاقدام
وانتما يا اهل الوفا بالجود والكرام

« O hommes de Dieu, soyez bons, soyez généreux ! »
« Demandez au Maître de donner de l'eau à ses adorateurs. »
« Nous sommes venus pour Dieu, nous marchons sur nos « talons (nus). »
« A vous de combler nos vœux avec bonté et générosité. »

Devant le tombeau du saint, la procession s'arrête environ une demi-heure, durant laquelle les visiteurs récitent l'invocation qu'on vient de lire, puis ils terminent en égorgeant le taureau *noir* qu'ils avaient amené avec eux, et en distribuent la viande à raison d'un morceau par maison. Chacun fait préparer alors chez lui un plat de *kouskous (t'âm)* pour les invités étrangers

Digitized by Google

et les pauvres et en vue du repas de la fête *(wa'da)*. Cette fête est annoncée par l'un d'entre les habitants, du haut du minaret de la mosquée, dans les termes suivants : « Il n'y a d'autre Dieu qu'Allâh ; Moh'ammed est le prophète d'Allah — que Dieu le comble de sa miséricorde et lui donne le salut. Ecoutez-nous, n'entendez que le bien, s'il plaît à Dieu — ô peuple de notre Seigneur Moh'ammed, après la prière de telle heure, des distributions de vivres (à titre d'aumônes) seront faites à la porte de la ville. »

A l'heure indiquée, étrangers et gens du *qçar* (pour *qaçr*) se réunissent à l'endroit désigné, et lorsque les mets ont été apportés des maisons, on les distribue aux assistants dans de grands plats en bois. Une fois ce repas public terminé, on récite la fâtih'a, et l'imâm s'écrie : « Que Dieu veuille nous donner de l'eau, nous envoyer la pluie et récompenser (ainsi) ceux qui ont fait des offrandes de vivres. » Puis on se disperse, et la fête est terminée.

2° *Dans les Beni Choûgrân*. — Lorsque survient *lwegfa*, les femmes commencent les premières les cérémonies pour faire pleuvoir. Elles promènent la vache *noire* de tente en tente en disant :

يا البقرة الكحلاء سيدة البقرة
اطلب المولى يعطينا المطـــر

« O vache noire ! reine des vaches ! »
« Demande au Maître de nous donner la pluie ! »

Cette promenade autour des tentes a lieu de nuit et les femmes demeurées dans les tentes aspergent avec de l'eau la vache et les femmes qui la conduisent. La vache est ensuite lachée et rejoint le troupeau. Si elle a uriné pendant ou immédiatement après la cérémonie, c'est signe que la pluie est prochaine. Quand arrive le matin, les femmes fabriquent une poupée *(ghondja)* comme à Aïn-Sefra. Elles l'emmènent solennellement aux marabouts en chantant les mêmes paroles qu'à Aïn-Sefra. En passant devant les tentes qui se trouvent sur le chemin de la procession, les femmes sont aspergées avec de l'eau. C'est dit-on de bon augure pour provoquer la pluie. La

Digitized by Google

visite des marabouts terminée, on rentre au *douâr* (village de tentes). Quand on arrive, les femmes et les enfants demeurés au *douâr* sortent des tentes et aspergent avec de l'eau celles qui rentrent jusqu'à ce qu'elles soient complètement mouillées, tandis que les enfants chantent :

« يا ربّي النو   يا ربّي النو »

« O mon Dieu, de l'eau ! O mon Dieu, de l'eau ! »

Si, après cette première cérémonie, la pluie ne vient pas, au bout de quelques jours, les hommes opèrent à leur tour. Ils se déguisent avec des sacs, des morceaux d'étoffe, des débris de vieilles tentes (*hadem*), des vêtements de femmes, comme pour une vraie mascarade. Ainsi attifés, ils vont en pélerinage aux marabouts les plus vénérés de la région. Chacun d'eux emporte un sac de toile (*'amara*) plein de cendres qu'ils se jettent les uns sur les autres quand ils arrivent au tombeau d'un saint. en répétant :

« يا ربّي النـــو »

« O mon Dieu, de la pluie ! »

En passant près des groupes de tentes qu'ils rencontrent sur leur chemin, les gens de celle-ci leur lancent de l'eau et les passants y répondent en leur jetant de la cendre au moyen d'un tube en roseau. Une fois ce simulacre de lutte terminé, les habitants du douâr offrent parfois à manger à leurs visiteurs. Les hommes de la procession, une fois les visites pieuses terminées, rentrent chez eux. Les hommes qui sont restés au douâr accueillent les arrivants en leur jetant de l'eau, tandis qu'eux-mêmes leur lancent de la cendre ; puis chacun rentre chez soi.

Si, malgré cela, la pluie ne vient encore pas, les lettrés — s'il y en a dans la tribu — les hommes réputés pour leur piété et leur influence auprès d'Allâh, les enfants qui étudient le Qoran, vont, à leur tour, faire le pélerinage aux marabouts. Les enfants marchent tête nue et les savants vont pieds nus ; quant aux

Digitized by Google

hommes réputés pour leur piété et leur sainteté, ils sont forcés d'aller complètement nus et ils poussent des cris parceque c'est malgré eux qu'ils doivent aller tout nus. On se promène ainsi d'un marabout à un autre en récitant des versets du Qorân. Puis on revient et retourne à sa tente. Une *wa'da* offerte au patron local termine les cérémonies.

3° *A Tlemcen*. — Lorsque la sécheresse menace de compromettre les récoltes encore en herbe, les Tlemceniens font surtout des visites aux principaux saints protecteurs de la ville. D'ordinaire, les membres d'une confrérie religieuse s'entendent à leur *zawiya* (loge) pour se réunir un matin déterminé. Au jour et à l'heure fixée, ils partent en procession, étendards déployés. Le groupe peu nombreux au départ fait la boule de neige, car la plupart des musulmans que rencontre le cortège se joignent à lui. On se rend en général d'abord à Sîdî-d-Daoûdî à l'est d'Agâdir en chantant

يا مولانا يا سميع الدُّعاء
نزّل لنا الغيث من السَّماء
انت المغيث يا ربنا غيثنا
ولا تحاسبنا بما عملنا

« O notre Maître ! ô Toi qui agrée les invocations ! »
« Fais descendre la pluie des cieux ! »
« Tu es celui qui donne la pluie, ô notre Maître, donne-la nous ! »
« Et ne nous tiens pas rigueur de nos (mauvaises) actions ! »

On visite ainsi plusieurs tombeaux de marabouts. Devant chaque tombeau on s'arrête pour chanter.

يا رجال الله حنّوا وجودوا
وارغبوا المولى يسقي عبيدهُ

Souvent on ajoute à cette chanson une invocation à Dieu. Cette invocation est plus ou moins longue et variable, en voici une par exemple :

Digitized by Google

يا ربي استقبـل لدوعتنـا
بجاه فاطمة بنت المختار نبينا
يا ربي غيثنـا بنعمـتك
بجـاه محـمد رسـولـك
وبو بكر وعثمان وعمر وعلي سيدنا
يـا ربـي تسـقـينـا
وتسقي المومنيـن والعبّـاد
اجمـعيـن بجـاه محـمد

« O Dieux écoute notre prière
« Au nom de Fat'ima, fille de l'Elu, notre Prophète
« O Dieu comble nous de tes bienfaits
« Au nom de Moh'ammed ton Envoyé,
« Au nom d'Abou Bekr, de 'Ot'hmân, de 'Omar, de notre Seigneur 'Ali.
« O Dieu arrose nous !
« Arrose les Croyants et hommes pieux
« Tous ensemble, au nom de Moh'ammed ».

En outre les *t'olba* qui font partie du cortège récitent en chœur le *h'izeb* du Qorân qui commence par ces mots انا فتحنا (et Sourate 48 vers. 1) puis ils demandent au saint d'intercéder auprès de Dieu en leur faveur.

Le soir, après la prière d'el-ʿacha (à Nédroma, c'est le matin), des *t'olba* sachant le Qorân par cœur se réunissent dans les mosquées et récitent le Qorân en entier, à raison de un, deux, jusqu'à cinq *h'izeb* chacun selon le nombre de *t'olba*. Lorsqu'ils ont achevé la lecture du Qorân, ils répètent cent fois le verset suivant tous ensemble :

الله الطيـب بعبـاده يرزق * من يشاء وهو القوي العزيـز

En outre, ce jour là, dans les mosquées, les fidèles chantent en chœur, sur l'air de la *Borda* d'El-Boûçîri, les deux vers suivants répétés cent fois après chaque prière :

Digitized by Google

يا الطيف فى الازل
انت اللطيف ولم تزل
الطف بنا فى ما نزل
بحرمة القرآن وعلى من نزل

« O Bon dans le passé,
« Vous êtes (toujours) le Bon, et n'avez pas cessé (de l'être),
« Soyez bienveillant pour nous dans ce qui nous arrive
« En considération pour le Qorân et pour celui à qui il a été révélé ».

Remarquons encore, qu'à Tlemcen, les jours de rogation, à la fin des prières ordinaires, lorsqu'on prononce l'invocation, les fidèles au lieu d'ouvrir leurs mains, la paume tournée vers le ciel selon l'usage, tournent la paume en bas. C'est encore là un rite sympathique qui ne figure pas dans la cérémonie orthodoxe.

Parmi les pratiques non orthodoxes auxquelles se livrent les Tlemceniens, il en est encore deux qui méritent d'être signalées ici :

La première consiste dans le fait, de la part des fidèles de ramasser des cailloux — généralement sur le djebel Ba'l, qui domine le village d'El-'Obbâd — et de les mettre dans un panier en halfa. Les fidèles qui ramassent ces pierres ont soin de réciter sur chacune d'elles les mots « *ya lat'if* » (ô Bon) un nombre de fois déterminé, avant de mettre la pierre dans la corbeille. Lorsque le panier est plein, on le porte processionnellement dans la rivière de la Safsâf. L'endroit où le panier est plongé dans l'eau est le pont de Mascara (sur la route de 'Aïn Témouchent et à cinq kilomètres de Tlemcen). Lorsque la pluie survient, on retire le panier du fond de l'eau, à l'aide d'une corde dont l'on avait eu soin de laisser reposer l'une des extrémités sur le rivage, l'autre extrémité étant attachée au panier.

La seconde de ces pratiques, non prescrites par la loi religieuse, est le fait d'exposer au sommet du minaret de la grande mosquée, une planchette sur laquelle on a écrit des versets du Qorân[1]. Les Tlemceniens expliquent cette coutume en disant

(1) Cette série de longueur variable de versets quelconques du Qorân se nomme un *robe'*.

Digitized by Google

qu'ils emploient les propres paroles d'Allâh pour qu'elles intercèdent auprès de lui en leur faveur. Cette cérémonie vient après toutes les autres. C'est lorsque toutes les demandes ont été vaines que l'on expose la planchette à Qorân, en ayant soin de tourner vers le ciel le côté sur lequel se trouvent les versets du Qorân.

La cérémonie du repas commun qui se rencontre dans tout le Maghrib, a lieu à Tlemcen, auprès du tombeau du grand saint, le cheikh Es-Snoûsi, au cimetière musulman, et non loin d'El-'Obbâd. Ce repas, composé de kouskous *(t'a'âm)* et de viandes, est offert, comme à Aïn-Sefra, aux pauvres et aux étrangers. Les principaux des Tlemceniens y assistent et toute la population y est convoquée. Tous, petits et grands, riches et pauvres, doivent goûter aux mets distribués. Une fois le repas achevé, le reste du kouskous est répandu sur le sol, pour que les oiseaux du ciel viennent en prendre leur part. Ce festin champêtre se termine par une invocation en commun, faite en tenant les mains, la paume ouverte vers la terre.

Pendant toute la durée de la période des rogations faites par les hommes, les enfants et les fillettes ont aussi leur rôle. Les enfants d'un même quartier se réunissent et parcourent les rues avoisinant leurs demeures en promenant une poupée, nommée *ghanja*; et analogue à celle dont il a été question plus haut. Tout en marchant, on chante les paroles suivantes :

يا غنجة غنجة طالب الرجا
يا ربي تعطينا الشتا
جلجالة جلجالة باش تعيش الهجالة
السبولة عطشانة غيثها يا مولانا
الزرع صعر ورفها غيثها يا من خلقها

« O Ghanja, Ghanja, comble l'espérance !
« O mon Dieu, donnez-nous la pluie !
« Djeldjâla, Djeldjâla, pour que la veuve puisse vivre !
« L'épi est altéré, donnez-lui à boire, ô notre Maître !
« Les récoltes se dessèchent, arrosez-les, ô (vous) qui les avez créées. »

Dans les environs immédiats de Tlemcen, les cérémonies varient déjà légèrement. On retrouve les sacrifices d'un taureau *noir*, sans tâche, ou d'un bouc *noir*. Les chants diffèrent également; ainsi, aux tombeaux des marabouts que l'on va visiter, on chante des versets dans le genre suivants :

يا رجال الزاوية بيّتوها روية
يا رجال بني حمليل بيّتوها غير تسيل
يا رجال بني وعزان بيتوها كالويدان
يا رجال بني وكيل لا تخلّوها تميل
يا رجال بني سنوس صبّحوها كالفادوس

« O saints de la chapelle, faites qu'elle passe la nuit bien abreuvée !

« O saints hommes des Beni-Hamlil, faites qu'elle passe la nuit à ruisseler !

« O saints hommes des Beni-Wa'zzân. faites qu'elle passe la nuit (mouillée) comme la rivière !

« O saints hommes des Beni-Oùkil, ne la laissez point se ruiner !

« O saints hommes des Beni-Snoûs, faites qu'au matin elle soit comme l'aqueduc ! »

Il nous reste à compléter ces renseignements sur les cérémonies des musulmans de Tlemcen pour la pluie, par les rogations que fait la population nègre de la ville.

Les nègres, quoique musulmans, font leurs cérémonies à part ; parce qu'on les considère comme formant dans la Société musulmane une classe inférieure et spéciale.

J'ai personnellement assisté aux rogations des nègres à Tlemcen, le 2 février 1903, qui était un jour de marché aux bestiaux. Une douzaine de nègres, représentant la population noire de Tlemcen, s'étaient réunis au tombeau du marabout Sidi Bou-Djema', en dehors de la porte de Fâs, et non loin du marché aux bestiaux. Avec l'argent d'une quête faite par eux, sur le marché, les nègres avaient acheté un bouc noir. Tandis que le bouc était attaché devant le saint tombeau, les nègres commen-

Digitized by Google

cèrent, pendant plusieurs heures, une série de chants et de danses avec accompagnement de leurs instruments de musique. Les passants et les spectateurs leur jetaient quelques sous qui devaient servir à l'achat de farine et de semoule pour compléter le repas, dont la chair du bouc devait former la partie essentielle. Lorsque le moment du sacrifice arriva, le sacrificateur, après avoir passé la lame de son couteau au-dessus d'un réchaud allumé, et sur lequel on avait répandu de l'encens[1], fit successivement, dans la direction des quatre points cardinaux, de profonds saluts, en élevant le couteau qu'il abaissait lentement, ensuite, la pointe vers la terre, en se courbant lui-même. La victime fut ensuite amenée au sacrificateur qui lui trancha la gorge, selon le rituel musulman. Le bouc se releva, tout sanglant, pour aller retomber à quelques pas de là[2].

Le sacrificateur, avec une cassolette, dans laquelle brûlait de l'encens, s'approcha de la victime et encensa la plaie béante qu'elle avait à la gorge, tandis que l'orchestre barbare se remettait à jouer. La cérémonie se termina par une invocation prononcée en arabe par le gardien (*moqaddem*) du tombeau de Sidi Bou Djema'. Tous les musulmans présents, nègres ou autres, officiants ou simples curieux, suivirent debout cette invocation, les mains ouvertes et la paume tournée vers le ciel, comme dans l'invocation (*doua'*) ordinaire.

IV

CARACTÈRES ET EXPLICATIONS DES PRINCIPAUX RITES DU « T'OLB EN-NOU »

Les exemples de rogations que nous venons de donner suffisent à nous montrer que, dans nos campagnes, et même dans les villes, la cérémonie comprend des pratiques qui remontent au-

(1) Cette cérémonie de la purification du couteau du sacrifice est exactement la même, pour la purification de la lame du sabre dont se servent les 'Aïssaoua dans leurs jongleries.

(2) Les nègres de Tlemcen ont une autre fête agraire régulière, qui a lieu auprès du marabout de Sidi Ya'qoub, au commencement de l'été (et parfois à

Digitized by Google

delà de l'Islam. « Les religions monothéistes, a pu dire M. Goblet d'Alviella, ont beau traiter en ennemi les croyances païennes ; voici longtemps que l'ennemi est dans la place — ou plutôt, il n'en est jamais sorti. Est-ce que les rites d'exorcisme ne sont pas une forme généralement répandue de la sorcellerie ? Les processions pour amener la pluie et le beau temps n'offrent-elles pas une survivance des âges où l'on recourait dans le même but aux pratiques du personnage que les Cafres appellent encore aujourd'hui « le faiseur de pluie ? »[1]

Nous étudierons ici chacun des rites principaux en usage en Maghrib pour obtenir la pluie, en essayant d'en déterminer le caractère et l'origine.

Les rites anciens ne durent pas tarder à pénétrer dans l'Islam, surtout lorsque l'on s'aperçut de l'inefficacité du rituel musulman à provoquer la pluie. Devant la généralité des rites païens que l'on retrouve dans tout le Maghrib, nous serions assez porté à penser qu'ils n'ont jamais cessé d'y co-exister avec les cérémonies orthodoxes. J'ajouterai même que celles-ci, dans certaines régions rurales, n'ont pas réussi à s'implanter et n'y ont jamais été pratiquées.

Si nous examinons, en dehors de la partie orthodoxe de l'*Istisqa*, les pratiques populaires du *t'olb en-noû* en Maghrib, nous trouvons : 1° accommodation avec le culte des saints; 2° souffrances corporelles et morales; 3° paroles, chansons et hymnes; 4° rite de ghonja (ou ghanja); 5° sacrifices de victimes et repas en commun; 6° actions sympathiques ou symboliques. C'est chacun de ces points que l'on va passer en revue ici.

---

l'automne). On la nomme *ed-derdeba*. A cette occasion les nègres sacrifient des victimes (coqs, boucs, béliers, taureaux). Ces victimes, une fois égorgées sont lachées, comme dans le sacrifice dont nous parlons ici ; elles se relèvent et font quelques pas. Selon la croyance populaire, la récolte de l'année sera d'autant meilleure que la victime aura marché plus longtemps. La légende raconte même qu'un taurassin fit, une fois la gorge coupée, plusieurs kilomètres (il serait allé, dit-on, jusqu'à la cascade d'El-Ourit, et revenu mourir exactement à l'endroit où il avait été égorgé. Je n'ai encore pas eu l'occasion d'assister à cette fête populaire et n'ai recueilli, à ce propos, que très peu de renseignements encore.

(1) Cf. Leçon d'ouverture de son cours de 1894, à Bruxelles, sur les *Principes généraux de l'évolution religieuse* (voir *Revue Historique religieuse*, XXIX, 253-254).

Digitized by Google

1° *Accommodation avec le culte des saints.* — M. Goldziher, dans ses *Muhammedanische Studien*[1] (t. II, p. 312) a déjà remarqué que les musulmans se rendaient aux tombeaux des saints pour obtenir d'eux la délivrance des grandes calamités et surtout pour conjurer la sécheresse. « La simple forme habituelle de l'*Istisqa*, qui était destinée à combattre ou à remplacer d'anciennes pratiques païennes suffisait d'autant moins aux peuples frustes, que l'on pouvait constater bien souvent son inefficacité... De très bonne heure on obtient (par des prières) l'intercession des hommes pieux... et les saints vivants interviennent pour faire cesser la sécheresse. »

A propos des visites aux tombeaux des saints pour obtenir la pluie, le savant professeur de Budapest rappelle qu'une sécheresse étant survenue à Médine peu avant la mort du Prophète, 'Aïcha conseilla de placer sur le sépulcre une ouverture dirigée vers le ciel, ce procédé réussit complètement et la pluie se mit aussitôt à tomber. Les vertus magiques des rites effectués sur les tombeaux sacrés demeurèrent évidentes pour les musulmans et nombreux sont les saints maghribins dont les biographes ont pu dire *« qabroh youstasqa bihi »* comme le fait remarquer M. Goldziher. M. Doutté fait des observations analogues sur cet usage, courant dans le Maghrib, de s'adresser au patron local pour obtenir la pluie[2].

Il paraîtrait que le Prophète, encore enfant, obtint la pluie pour Qoraïch ; de là ce vers d'Abou T'âlib rapporté par la tradition : « Et à cause de son blanc visage (du Prophète), le nuage sollicité donnera la pluie. Il sera le soutien des orphelins, le protecteur des veuves ![3] »

M. Goldziher cite un exemple de demande de pluie au nom d'El-'Abbâs, oncle du Prophète, nous allons le reproduire ici selon la *Nozhat-el-Madjâlis wa Montakhab-en-Nafaïs* de 'Abd er-Rah'mân eç-Çafoûri, t. II, p. 190 de l'éd. du Qaire 1320 hég. : Selon Ibn 'Abbâs, une sécheresse étant survenue, sous le khalifat de 'Omar ben el-Khat't'âb, Ka'b el-Ah'bar dit : « O commandeur des Croyants, en pareil cas, les Israélites demandaient la

(1) Halle a. S. 1889-1890, 2 vol. in-8.

(2) Cf. *Les Marabouts*, p. 12 ; *l'Islam en 1900*, Alger 1900, in-8, p. 48.

(3) Cf. *El-Bokhari*, tr. fse, I, 330-331.

Digitized by Google

pluie par l'intermédiaire des proches de leurs Prophètes. » — « C'est El-ʿAbbâs, oncle de Moh'amed (qui est le plus proche parent de notre Prophète, dit le khalife) ». Il alla le trouver et le pria de demander la pluie pour le peuple. Le peuple sortit (de la ville) sous la conduite de 'Omar et d'El-ʿAbbâs, qui s'arrêtèrent debout (à un moment donné). 'Omar prononça l'invocation suivante : « O mon Dieu ! ces gens sont vos serviteurs et les fils de vos serviteurs ; ils vous appartiennent entièrement ; ils sont venus à vous pour vous solliciter et ont demandé l'intercession de l'oncle de votre Envoyé, le meilleur d'entre les Prophètes ! Accordez-nous donc une pluie bienfaisante qui arrose les fidèles et le pays et ne nous laissez pas dans le désespoir. El-'Abbâs dit à son tour : « O mon Dieu ! quand vous envoyez une calamité (aux humains), c'est pour les châtier d'une faute et vous ne les délivrez que lorsqu'ils sont revenus dans vos voies. Or voici nos mains tendues vers vous, ainsi que nos fautes ; nous nous recommandons réciproquement le repentir. Le peuple est venu ici avec moi, de la part de notre Prophète. Envoyez-nous la pluie et ne nous laissez pas au nombre des désespérés, ô Vous le plus miséricordieux des miséricordieux ! » Celui qui rapporte ces faits ajoute que les cieux se couvrirent de nuages et qu'une pluie abondante se mit à tomber, jusqu'à ce que les vallons et les collines en reçurent des parts égales.

Dans le Maghrib, il est admis que les saints ont le pouvoir de faire pleuvoir et que la présence du tombeau de la plupart d'entre eux est une garantie de fertilité pour la région où il se trouve. On pourrait appliquer à un grand nombre de ces marabouts le vers du poète Ibn Khamîs sur Sidi Bou Midîan :

وجاد الثرى تاج المعارف ديمة
تغص بها تلك الربى والاباطح

« Le territoire du diadème de la science a (toujours) été « généreusement gratifié d'abondantes pluies. qui inondent les « collines et les vallons (voisins)[1]. »

(1) Cf. Yah'ia Ibn Khaldoûn, *Bighiat-er-Rouwâd*, t. I, texte p. 11 et tr. p. 15 de mon édition, Alger, Fontana, in-8, 1904.

Digitized by Google

Ces croyances, du reste sont loin de faire partie du patrimoine de l'Islâm, elles remontent bien plus haut et l'on peut dire même, qu'elles ont fait le tour du monde. Elie, selon la Bible, fait durer la sécheresse à sa guise [1] ; une autre fois il annonce la pluie et elle arrive très rapidement[2]. Nous reviendrons du reste sur ce miracle d'Elie, à propos du rôle de l'action sympathique.

Aujourd'hui encore, les paysans de Bohême s'adressent à Saint Jean Népomucène quand leurs terres souffrent d'une sécheresse prolongée[3]. Le corps de Saint Denys n'a-t-il pas lui aussi la propriété de produire la fertilité autour de son tombeau[4]. Cela rentre dans le cadre des miracles attribués à tous les saints, soit de leur vivant, soit après leur mort. Un homme, qui par le crédit dont il jouit auprès de Dieu, peut obtenir tout ce qu'il demande est un intercesseur indispensable qu'il faut se concilier. On lui fait des offrandes agréables, des sacrifices, tout comme à une divinité, en lui disant ou en lui faisant comprendre ce que l'on attend de lui en échange.

Les exemples de saints, qui ont, comme le Prophète, fait tomber la pluie désirée, ne sont pas rares dans l'Islâm. Ils sont presque aussi nombreux que les exemples de saints qui font jaillir des sources d'une manière miraculeuse.

La *Saloûat-el-Anfâs* nous apprend que l'on allait demander la pluie à Sîdî-'l-H'âdjdj bou Darham du vivant de ce saint homme[5].

Nous lisons dans le manuscrit d'El-Mallali[6], qu'au nombre des miracles du cheïkh es-Snoûsi, cité déjà plus haut, que le saint homme étant allé, un jour, dans la montagne des Beni Ournîd, au sud de Tlemcen, fut surpris par l'heure de la prière dans un endroit où l'eau manquait pour faire les ablutions. Es-Snoûsi qui était accompagné d'un homme des Beni Ournîd, se

---

(1) Cf. *Rois*, III, chap. XVII.

(2) Cf. *Rois*, III, chap. XVIII, 41.

(3) Cf. *Revue Historique Religieuse*, année 1886, t. 1, p. 175.

(4) Cf. *Revue Historique Religieuse*, année 1886, t. I, p. 183.

(5) Cf. *Sâloua-t-el-Anfâs*, éd. Fâs, 1316 hég. 30 in-4, t. II, p. 4, l. 5 et s.

(6) Le titre du manuscrit est : المواهب القدسية فى المناقب السنوسية et le nom de l'auteur : محمد بن عمر بن ابراهيم بن عمر الملالي ; le passage cité ici se trouve à la page 44 de la copie que m'a prêtée l'élève Mamcha, de la Médersa de Tlemcen.

Digitized by Google

tourna vers l'Orient et fit à Dieu une invocation. Aussitôt, un nuage survint et une pluie abondante tomba sur la terre. Les deux compagnons purent boire et faire leurs ablutions, et la pluie cessa[1].

A propos d'eau, on raconte encore un autre miracle du même saint. Il demanda un jour de l'eau d'un puits pour faire ses ablutions, à un homme qui travaillait dans un jardin. Malgré la rareté de l'eau dans son puits, l'homme lui en donna dans un seau. Ce qui restait de cette eau une fois les ablutions terminées fut précieusement versé dans le puits par le propriétaire. Or, depuis ce jour, l'eau y demeura en abondance[2].

Un autre exemple de pluie produite par la prière d'un saint personnage figure encore dans le *Kitâb el-Istiqça* [3].

Selon une légende rapportée par le *Kitâb el Istibçar,* 'Oqba procure à ses soldats assoiffés de l'eau d'une manière miraculeuse[4].

Il n'est du reste pas nécessaire d'être un grand saint pour réussir à faire pleuvoir. On raconte qu'un nègre, par des prières secrètes obtint la pluie que les habitants de Bas'ra avaient en vain demandée par des prières publiques[5]. Cependant, le fait de faire pleuvoir, de la part d'un simple mortel, constitue un titre sérieux à la béatification par les fidèles.

On ne saurait donc s'étonner, de voir le peuple solliciter l'intervention des hommes les plus vénérés à cause de l'austérité de leur vie, de leur connaissance du Livre saint, de leur

---

(1) Ce miracle présente assez d'analogie avec celui que « *le Livre du Paradis et de l'Eternité* » attribue à 'Ali. Celui-ci manquant un jour d'eau pour faire ses ablutions vit descendre du Ciel devant lui un seau plein d'eau. (Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. IX, 360).

(2) Cf. Ms. d'El-Mallâli, ibid. p. 45-46. C'est là un des miracles de la multiplication de l'eau, si fréquemment attribués aux Saints de l'Islâm et au Prophète lui-même, et qui, ainsi que l'a remarqué M. Goldziher (in *Revue de l'Histoire des Religions*, XVIII, 181) sont des imitations du miracle opéré par le Christ, d'après l'Evangile selon Saint Jean (II, 6-9), aux noces de Cana.

(3) Le Qaire, 1312 hég. 4 v. in-4°. T. III, p. 67 et MOULIÉRAS, *Maroc inconnu*, t. II, Oran, 1899, in 8, p. 11.

(4) Cf. p. 62-63 de la trad. Fagnan. Cette fable avait cours déjà au temps d'Ibn 'Abd El-Hakam (✝ 257 hég.) elle figure aussi dans EL-BEKRI, IBN EL-ATHIR et EN-NOWAÏRI.

(5) Cf. V. CHAUVIN, *La recension égyptienne des mille et une nuits*, Bruxelles, 1889, in-8, p. 63-64.

Digitized by Google

noblesse. On les oblige au besoin à demander publiquement à Dieu l'eau que l'on désire.

A Tlemcen, par exemple, les enfants qui apprennent le Qorân dans les mosquées, sont conduits, par le maître, en visite aux tombeaux des saints d'El-ʿObbâd et se rendent de là, nu-pieds et sans boire jusqu'à la cascade d'El-Ourît' en longeant le canal qui court à mi-hauteur de la montagne. Ces visites aux tombeaux, cette longue route faite dans des conditions pénibles pour ces petits qui apprennent le Livre de Dieu, forment à eux seuls un sacrifice auquel Dieu ne saurait être insensible.

Dans les croyances populaires, le crédit d'un saint après sa mort est encore plus grand que de son vivant. Il est alors plus près d'Allâh qui, selon la formule consacrée « l'a rappelé à lui » et l'efficacité de son intervention ne fait de doute pour personne. On pourrait citer des exemples de souverains, conduisant eux-mêmes la procession des fidèles en pèlerinage au tombeau d'un saint pour obtenir la pluie. Rappelons seulement le cas du sultan du Maroc, Abou Sara qui, en 711 de l'hégire, se rend en personne, à la tête des musulmans, au tombeau d'Abou Yaʿqoûb el-Achqar (+ 687 hég.) pour demander la pluie[1].

2° *Souffrances corporelles et morales.* — On a dit plus haut que, pour racheter ses fautes et ses crimes envers Dieu, le peuple se châtiait lui-même en s'imposant des peines corporelles et des souffrances morales. Les aumônes qui constituent le fait de se priver d'une partie de son bien au profit de la société pour l'amour de Dieu, sont générales en temps de sécheresse, dans tout le Maghrib. A Nédroma, les fidèles, après avoir fait la prière dans la mosquée s'en vont pieds-nus au cimetière, qui ainsi qu'on le sait, s'étend autour de la tombe du saint, patron du pays, ou de celles des saints locaux. A Mazoûna (Dahra) on se rend également pieds-nus au tombeau de Sidi bel Mahalh, sur la montagne voisine. A Aïn-Sefra, nous avons remarqué que les hommes marchent la tête et les pieds nus pour suivre la procession. Dans les Beni-Choûqrân, le même fait se reproduit pour les lettrés et les jeunes gens qui étudient le Qorân. C'est aussi ce qui se passe à Tlemcen.

(1) Cf. *Qartâs*, éd. Fâs, p. 397.

Digitized by Google

A ces peines corporelles, on peut ajouter encore le jeûne auquel se soumettent les fidèles pendant les jours de rogations. On a dit qu'à Tlemcen les Juifs eux-mêmes jeûnaient tous les jours pendant lesquels avaient lieu les cérémonies du *t'olb en-noû*.

Souvent, à ces souffrances matérielles, s'ajoutent des peines morales. Les hommes les plus respectés pour le rang qu'ils occupent dans la société s'abaissent volontairement au rang le plus bas et le plus méprisé. On a vu le sultan Moulaï 'Abd er-Rah'mân, prendre, devant tous les grands de la cour et les fidèles, la charrue d'un laboureur et la conduire lui-même. D'autres grands personnages, favorisés de la fortune et occupant une situation supérieure, se revêtent des habits du pauvre et font les rogations dans cet état misérable. C'est qu'en effet, pour reprendre ici une parole d'un saint tlemcenien, Abou 'Ali 'Omar el-Habbâk : « Nul n'est plus puissant (auprès d'Allâh) que les pauvres, et personne n'est plus méprisable que les riches[1]. »

L'autre grand mystique, enterré à El-'Obbâd, Sidi 'Abd es-Salâm et-Toûnsi, après avoir fait quitter les honneurs à un prince de Tlemcen et l'avoir obligé à se livrer à de viles besognes, lui aurait dit, une fois ses ordres exécutés : « A présent tu es plus digne d'adresser à Allâh une prière en ma faveur, que moi de le faire pour toi, car tu t'es détaché des biens de ce monde, sacrifice que je n'ai jamais eu à faire[2]. »

Si cette doctrine des *soûfis* permet d'expliquer jusqu'à un certain point, par l'abaissement de soi-même et l'éloignement des biens de ce monde, le fait des grands de se courber devant Dieu en s'abaissant devant les hommes, pour obtenir la réalisation d'un vœu, nous ne pouvons, croyons-nous, l'appliquer dans tous les cas à l'occasion des rogations pour la pluie. Dans certaines tribus, dans les Beni Chougrân et dans la plaine d'Eghrîs, notamment, les paysans font leurs rogations dans un déguisement des plus bizarres et transforment la cérémonie en une sorte de mascarade[3].

---

(1) Cf. Yah'ia ibn Khaldoûn, *Bighia-t-er-Rowwâd*, p. 47 du tome I de ma traduction.

(2) Cf. *ibid.* p. 31.

(3) Dans la région de Palikao, par exemple, des hommes s'habillent en femmes et font des danses de femmes avec accompagnement de joueurs de flûte et de tambourin ; d'autres s'enroulent dans de vieux morceaux d'étoffe des tentes. La plupart se noircissent la figure avec de la suie ou du charbon.

Digitized by Google

Cette coutume est certainement très vieille et nous reporte au temps du paganisme. On la retrouve en effet, chez les gens de Llanfyllin, dans le pays de Galles, par exemple, à l'occasion d'une cérémonie qui a lieu à la Toussaint en l'honneur de l'esprit du blé[1].

On verra plus loin que ce n'est pas là le seul rite des rogations en Maghrib dont on retrouve le pendant ailleurs, chez des peuples d'autre religion que les Maghribins.

3° *Paroles, chansons, hymnes.* — Les paroles rimées et les chants ont aussi leur effet magique dans la croyance des sauvages. Lang, dans son ouvrage *Mythes, cultes et religions*, en a réuni plusieurs exemples[2].

Dans les cérémonies du *t'olb en-noû* dans le Maghrib, on retrouve, ainsi que dans la plupart des rites religieux, des chants et des hymnes appropriés à la fête. Plusieurs de ces chants ont déjà été donnés précédemment, pour Aïn-Sefra, les Beni Choûgrân, Tlemcen. Ces chansons spéciales à la cérémonie du *t'olb en-noû*, que l'on retrouve à quelques variantes près chez les diverses tribus du Maghrib ne sont pas seulement une pure formalité et leur action dans la fête religieuse des rogations n'est pas absolument mécanique ou magique comme par exemple les hymnes spéciales qui dans la religion védique peuvent produire la pluie malgré les dieux[3]. Les chants des hommes, aussi bien que ceux des femmes et des enfants, pour obtenir la pluie en Maghrib s'adressent soit à la divinité, soit, ce qui revient au même, à ses amis, les marabouts, comme le montrent clairement des phrases dans le genre de la suivante :

يا من لك جينا قاصدين
لا تطـردنـــا خائبيـــــن

« O toi vers qui nous sommes venus suppliants,
« Ne nous chasse pas, pleins de déception. »

---

(1) Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. XXXVIII, p. 335.
(2) Cf. LANG, *loc. cit.*, tr. p. 96-97.
(3) Cf. BERGAIGNE, *La Religion védique*, p. 135, cité p. DURKHEIM (in *Année Sociolique* 1898).

Digitized by Google

Les exemples donnés précédemment ont pu nous éclairer sur ce point ; voici d'autres formules que l'on entend chanter par les fidèles en temps de rogations :

A Mazouna, les hommes, se rendant au tombeau de Sidi Bel Mahall, chantent :

الله يغيثنا و يغيث المومنين
الله يغيثنا ويغيث الطالحين
يا رجال الله حنّوا وجودوا
فادر المولى يسقى عبّاده(1)
يا ربي استقبل لدعانا
بجاه فاطمة بنت المختار نبينا
يا ربي غيثنا بنعمتك
بجاه محمد رسولك
و ابو بكر و عثمان و عمر و علي سيدنا
يا ربي تسقينا
وتسقي المومنين
و العبّاد اجمعين
بجاه سيدنا و نبينا شافع المذنبين
يا ربي تغيثنا وتغيث الصالحين
بجاه المرسلين

« Allâh nous donnera la pluie ; il la donnera aux musulmans !
« Allâh nous donnera la pluie ; il la donnera aux saints !
« O hommes de Dieu, soyez bons ! soyez généreux !

---

(1) Ils ajoutent souvent après ce vers :

« *Es-Shoula 'atchâna esgîh'â yâ moûlâna*
« *Ya rebbi ghîtsnâ h'atta tgetter bet't'na.* »

« L'épi a soif, arrose-le, ô notre Maître,
« O mon Dieu, donnez-nous la pluie, jusqu'à ce que l'eau tombe goutte à goutte de votre demeure. »

Digitized by Google

« Notre Seigneur peut donner la pluie à ses serviteurs !
« O mon Dieu, écoutez notre prière !
« Au nom de Fat'ima, la fille de notre Prophète !
« O mon Dieu, comblez-nous de votre bonté !
« Au nom de Moh'ammed, votre Envoyé,
« Et d'Abou Bekr, et de 'Othman et de 'Omar et de notre seigneur 'Ali !
« O mon Dieu, donnez-nous la pluie !
« Donnez la pluie aux Croyants !
« Et à tous vos adorateurs !
« Au nom de notre Seigneur et de notre Prophète, celui qui intercède pour les pécheurs !
« O mon Dieu, donnez-nous la pluie et donnez-là aux Saints !
« Au nom des Envoyés !

Les fillettes, à Mazoûna, promènent chaque soir, dans les rues, la poupée, appelée, pour la circonstance, *ghonja*, dont il a été question déjà, et dont on parlera encore plus loin. Souvent, l'une des jeunes filles porte, sur ses épaules, une brebis, et ses compagnes chantent avec elle, pendant cinq nuits consécutives :

النعجة بغُمتْ تبول يا ربي اسقِ السبول

« La brebis veut uriner ; ô mon Dieu ! arrosez les épis ! »

Elles chantent encore les paroles suivantes :

يا النو طيحي نعطيك جدية
حوحو(1) ما يسيح ما يتوح ما يذول البرد عليّ
يا النو ام السكاوي
شمّخينا الكساوي
يا النو ام الويدان
اهدمي(2) علينا البيبان

---

(1) حو qui a la tête noire (chevreau, mouton), synonyme de ادراع بالاسود (Recueil de textes pour l'étude de l'arabe).

(2) هدم ou تهدم le verbe consacré dans les h'adits pour traduire « ruiner par l'abondance de l'eau. » On lit dans El-Bokhâri, II, ٢٤٨ : صاحوا (الناس)

« O Pluie ! tombe ! je te donnerai mon chevreau;
« Il a la tête noire; il ne bêle ni ne se plaint; il ne dit pas : j'ai froid;
« O pluie ! toi, qui remplis les outres,
« Mouille nos vêtements !
« O Pluie ! toi qui alimentes les rivières,
« Renverse les portes de nos (maisons) !

Dans cette chanson, on ne s'adresse plus à Dieu ni à ses saints; on personnifie la Pluie ou plutôt on la déifie, puisqu'on lui propose de lui offrir une victime si elle écoute la prière qu'on lui adresse. De semblables paroles sont assez en opposition avec la doctrine de la « résignation à la volonté d'Allâh » comme l'indique le nom même de l'Islâm. On peut remarquer toutefois qu'il est rare que les chants des fidèles pour demander la pluie ne s'adressent pas au Maître suprême, directement ou par l'intermédiaire des saints, comme la plupart de ceux que nous avons donnés, comme aussi cette chanson des hommes, à 'Ammi-Moûsa :

يا مولانا شانك عظيم
تعفو علينا يا كريم
يا مولانا جيناك قاصدين
لا تطرّدنا خائبين
يا ربي غيث غيث
حتى تقطّر كل بيت

« O notre Maître ! Vous êtes certes puissant !
« Pardonnez-nous, Vous qui êtes généreux !
« O notre Maître ! nous venons à Vous, suppliants !
« Ne nous chassez point sans exaucer nos vœux !
« O Dieu, faites tomber la pluie
« Faites ruisseler tous les toits.

اليه (محمد) تهدمت البيوت و انقطعت السبل « Les gens se plaignirent au Prophète que leurs demeures étaient détruites (par l'eau) et que tout moyen de se sauver semblait disparu. »

A Tlemcen on entend aussi parfois des couplets dans le genre du suivant que chantent les t'olbas.

وقفنــــا في بابـــك يا مولى الموالي
ترحمنـــا بفضلك عـلى كل حـــال
قدّمنـــا لـك جـــاه النبي أربّـي
لا سرخ ولا غنـــي إلّا بـــك اربّـي

« Nous sommes debout devant Votre porte, ô Maître des maîtres !
« Dans Votre bonté, Vous nous accorderez toujours votre miséricorde !
« Nous Vous avons présenté l'intercession du Prophète, ô Dieu !
« Il n'y a de secours ni de contentement que par Vous, ô Dieu !

On peut rapprocher de ces paroles, celles que chantent les étudiants marocains dans les mêmes circonstances et que Beaumier a rapportées dans sa traduction française du *Qart'âs* (p. 369).

Des chants analogues se retrouvent également dans les régions du Maghrib où la langue berbère s'est conservée. En Kabylie notamment, selon Ben Sedira, en temps de sécheresse, les petits kabyles vont de maison en maison en chantant :

Anzar, Anzar,
A rebbi essou its id ar azâr.

« De la pluie ! de la pluie ! mon Dieu faites la pénétrer jusqu'aux racines les plus profondes ![1] »

5° *Le rite de Ghondja*. — On a parlé déjà dans les cérémonies racontées plus haut du rite de Ghondja, appelée aussi Ghandja dans certains dialectes. Le mot Ghondja est berbère et signifie « grande cuiller, qui sert à verser la sauce ». De fait, avons-nous dit, Ghondja est la cueiller à sauce que l'on a pris soin de vêtir à la façon d'une poupée.

Le rite de Ghondja est presque universel en Maghrib, on le rencontre aussi bien en Algérie qu'au Maroc, dans les régions

(1) Cf. *Cours de langue kabyle*, Alger 1887, in-8, p. XCVIII, note 1.

Digitized by Google

de langue arabe et dans celles où l'on parle encore le berbère. Ce rite a évidemment un caractère symbolique puisque Ghondja représente un instrument qui sert à verser du liquide. C'est un rite analogue à celui qui consiste à exposer un vase vide devant la statue d'un dieu de la pluie, chez certains sauvages par exemple. Dans la pratique qui nous occupe ici, il y a une croyance animiste très nette et non pas seulement un symbole. Ghondja représente semble-t-il, une véritable déesse de la pluie[1].

L'étrange alliance du nom du Dieu unique à celui de Ghondja dans les chansons débitées à l'occasion des processions dans les villes et les campagnes, dûe à l'islamisation du culte par les populations maghribines, dissimule assez mal le vieux culte antéislamique qui avait lieu dans ce pays. Grâce à cette islamisation, Ghondja, au lieu de la déesse de la pluie qu'elle devait être jadis chez les Berbères (?) est transformée parfois en simple puissance supérieure qui peut intercéder auprès d'Allah pour obtenir la pluie, comme le montrent ces mots :

غنجة غنجة طالب الرجا
يا ربي تعطينا الشتى

Il est vrai que parfois le chant est plus nettement une invocation à Ghondja seule, comme par exemple, lorsque les enfants s'en vont, répétant ces simples mots :

يا غنجة النو يا غنجة النو

Cette coutume maghribine, sauf cependant la nature de l'objet matériel déifié, est à rapprocher de la fête agraire bulgare, qui consiste à fabriquer, avec la dernière gerbe du champ moissonné une poupée, laquelle, revêtue de vêtements de femme, est appelée la reine du blé. On promène cette poupée dans le village puis on la noie, ou on la brûle et les cendres sont répandues dans

(1) Il ne manque pas encore aujourd'hui de sauvages comme les Boschimans pour lesquels la Pluie est une personne. (Cf. LANG, *Mythes*, tr. cit., p. 104).

les sillons[1]. Dans cette coutume, le rite s'applique plutôt à l'esprit du blé qu'au dieu de la pluie. Il en est de même de la coutume des Slaves d'habiller au printemps un mannequin représentant la mort (l'hiver qui s'achève) puis de le dépouiller ensuite de ses vêtements, de le déchirer et de le plonger dans l'eau. Un autre symbole représente ensuite l'été renaissant, c'est un arbrisseau coupé que l'on revêt des habits du mannequin et que l'on porte en chantant à travers le village. D'autres exemples du même genre figurent dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (nº XXXIV, p. 131). Il n'y a cependant pas à s'y tromper, dans ces exemples, on a affaire au culte de l'esprit de la végétation, tandis que Ghondja, sous la forme d'une cuiller, est le symbole de la pluie personnifiée que l'on promène processionnellement en l'implorant par des chants et des paroles où l'on associe d'une façon bizarre le nom de Ghondja à celui du Dieu de Moh'ammed. En tous cas cette cérémonie de Ghondja dans les rogations pour la pluie, nous fournit un bel exemple de l'islamisation populaire d'un ancien rite païen conservé en Maghrib.

Du rite de Ghondja, il convient de rapprocher certaines pratiques signalées précédemment et dans lesquelles les animaux jouent un rôle. Nous avons vu, ainsi que dans les Beni Choûgrân, à Mazoûna, etc..., une vache noire ou un agneau étaient promenés avec accompagnement de chants et de récitations à leur adresse. On peut comparer ces rites à certains usages analogues en vigueur dans d'autres pays, où la vache represente également l'esprit de la végétation, l'esprit du blé, plus spécialement[2]. Il semble bien qu'ici, comme là, les paysans maghribins se livrent à un culte antique de l'esprit de la récolte.

5º *Sacrifices de victimes et repas en commun.* — Alors que les aumônes sont surtout des sacrifices expiatoires consacrés à Allâh, les sacrifices de victimes et les offrandes faits en l'honneur d'un saint ont plutôt un caractère propitiatoire. Ils ont pour objet de gagner la bienveillance du marabout auquel ils sont offerts et d'obtenir ainsi son intervention favorable. Cela ressort, du reste, des paroles de Moïse, dans l'*Exode* (V, 3).

(1) Cf. *Revue Historique Religieuse* XXXVIII, p. 19.
(2) *Revue Historique des Religions* XXXVIII, 329.

Digitized by Google

Dans cet hommage au marabout on retrouve l'image très fidèle du sacrifice des anciens à leurs divinités.

M. Robertson Smith distingue l'ablation dont l'adorateur prend sa part, de celle dont la victime est donnée entièrement aux dieux ou aux prêtres. Nous allons voir que l'une et l'autre forme de ces sacrifices se retrouvent dans les rites sacrificiels pour obtenir la pluie dans le Maghrib.

Le sacrifice d'une victime, pas plus que le pélerinage au tombeau d'un saint, ne fait partie du rituel orthodoxe de l'*Istisqa*, dans l'Islâm, cependant il est général en Maghrib. Des victimes sont égorgées aux marabouts, toutes les fois que les fidèles sont frappés d'un mal qu'ils désirent écarter (maladie, stérilité de la femme, etc...) La victime varie, sans doute, selon les marabouts. les régions, le mal à conjurer, le degré de fortune de celui qui l'offre, mais le caractère demeure toujours le même. Le but du sacrifice est, d'ordinaire, comme on l'a dit, de fournir les éléments matériels d'une communion sacrificatoire avec le dieu, pour fortifier le lien vital entre celui-ci et ses adorateurs. Car le mal dont on souffre est l'indication d'un refroidissement entre le dieu et le fidèle ; il faut donc un acte d'expiation de la part de ce dernier[1]. Chez les Israélites, l'hostie offerte pour l'offense ou pour le péché, appartenait au prêtre, pour qu'il priât pour le coupable[2].

En général, le sacrifice dans le Maghrib, pour les rogations qui nous occupent ici, comprend deux phases : d'abord, les cadeaux en argent ou en nature faits aux *moqaddems* (prêtres et sacrificateurs) des tombeaux des saints ; puis, des offrandes en nourriture (viande des victimes, farines, etc...,) que l'on mange en commun, le plus souvent dans le voisinage du tombeau du saint que l'on implore. Ce repas a ainsi conservé très nettement le caractère qu'il avait primitivement, d'une communion avec le dieu, dont le saint musulman doit avoir souvent pris la place.

Quand les gens de Mazoûna demandent la pluie, ils offrent au marabout Sidi Bel Mehall, un bœuf, plusieurs quintaux de figues, plusieurs centaines de galettes de blé, vingt à trente

---

(1) Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. XXI, 325.

(2) Cf. *Lévitique*, VI, 25-26 ; VII, 1 et s. ; XIV, 13 et 21 et passim.

Digitized by Google

paquets de bougies. Les figues et le pain sont distribués aux pauvres, après les prières d'usage ; le bœuf, les bougies, ainsi que l'argent donné, reviennent à la famille du moqaddem.

Chez les Oulâd el-ʿAbbâs, à 15 kilomètres de Mazoûna, on retrouve des coutumes identiques avec le marabout Sidi Bou ʿAbd Allâh.

Dans la région de Ténès, on donne une *wa'da* (fête populaire auprès du tombeau, avec repas et distribution de nourriture) en l'honneur du saint. Vers le milieu du jour, d'énormes plats de *kouskous* sont distribués aux invités par les gens de la tribu qui offre la fête et le repas en commun a lieu aussitôt. Une fois ce repas fini, les assistants vont visiter le tombeau du saint local, en l'honneur duquel la fête a été donnée, et remettent chacun un cadeau en argent au *moqaddem*. Chacun aussi, avant de rentrer chez soi, prend une poignée de *kouskous* qu'il sème sur son champ.

A Tlemcen, le repas en commun, ainsi qu'on l'a dit, a lieu auprès du tombeau de Cheikh Es-Snoûsi (appelé *dsoû-l-waqfa,* le maître de la sécheresse), au milieu du cimetière. Les restes du festin sont aussi répandus sur le sol, et les vases ayant servi au repas sont brisés. Le fait de répandre à terre de la nourriture, répond à un rite certain. C'est pour que l'esprit du saint (autrefois c'était l'esprit du blé ou de la récolte) vienne prendre sa part du commun festin. Dans tout autre cas, le Maghribin se garderait bien, s'il n'y avait pas à satisfaire à une pieuse croyance, de jeter la nourriture que Dieu lui a donnée. Tout le monde a pu remarquer souvent que les musulmans maghribins qui rencontrent sur leur route un morceau de pain, lorsqu'ils ne le mangent pas, ont soin de le ramasser et de le déposer soigneusement dans un trou du mur voisin, ou dans un endroit où il ne risque plus d'être foulé aux pieds.

Les Tlemceniens prétendent que les *oiseaux du ciel* viendront manger le *kouskous* répandu sur le sol. C'est là une croyance fort curieuse, et qui mérite d'être signalée. On sait, en effet, que maintes légendes arabes, dont M. Goldziher, dans un article paru dans le *Globus*[1], a donné un très heureux choix,

---

(1) *Die Seelenvogel in Volksglauben.*

Digitized by Google

nous montrent les âmes des morts revenant sur la terre, sous la forme d'oiseaux. Ne faudrait-il pas voir dans la pieuse coutume tlemcenienne de répandre le *kouskous* du repas sacrificiel pour les oiseaux du ciel, une manière de faire participer à l'offrande commune le saint auquel on sacrifie, le cheikh Es-Snoûsi et les nombreux autres saints qui reposent dans ce vaste champ des morts de Tlemcen ?

Dans le bris des vases ayant servi au repas solennel(1) il faut voir encore une fort ancienne coutume dont les antiques religions nous donnaient des exemples. « Tout ce dont on s'est servi pour des actes de purification, lisons-nous, dans le tome XXXIII de la *Revue de l'Histoire des Religions* (p. 264), doit être détruit, de crainte que la purification ne soit rendue inefficace, si les objets dont on s'est servi pour l'accomplissement des rites sont ensuite employés à des usages profanes. » Cette coutume religieuse se retrouve encore, du reste, chez certains peuples. On peut rapprocher de cette coutume, l'usage dans maint pays, de briser le vase qui a servi à un étranger ou à un profane, parce qu'il a été souillé de ce fait et devient interdit à l'usage des fidèles. Dans le premier cas, c'est le dieu qui est censé y avoir mangé en communion avec le fidèle et le vase devient interdit, *tabou* pourrait-on dire ; dans le second cas c'est le profane qui l'a souillé.

Au reste, le bris des vases ayant servi à la cuisson des mets du sacrifice offert à la divinité pour le rachat du péché est également prescrit par la Bible. On lit dans le *Lévitique* (VI, 28) : le vaisseau de terre dans lequel elle (la chair de la victime) aura été cuite sera brisé. Si le vaisseau est d'airain, on le nettoiera avec grand soin et on le lavera avec de l'eau.

Nous avons vu que les offrandes des fidèles pour obtenir la pluie étaient très variées ; mais l'offrande principale est celle de la victime qui est immolée en l'honneur du saint auquel les fidèles s'adressent. Il en allait de même déjà chez les Hébreux et Wellhausen a fait une observation identique à propos des coutumes des anciens Arabes de l'époque avant Moh'ammed(2).

---

(1) Sur le bris des vases ayant servi à un rite. Voyez aussi *Revue Historique Religieuse*, XXIV, 311.

(2) Cf. *Reste des arabischen Heidenthums*, Berlin, 1897, in-8, p. 114.

Digitized by Google

Ici, pour les rogations, la victime étant offerte par un assez grand nombre de personnes, c'est en général un bœuf, un bélier, un bouc, tandis que lorsqu'une personne seule offre un sacrifice au marabout dont elle implore la grâce, elle donne seulement d'ordinaire un coq ou une poule.

Quelquefois la victime est promenée processionnellement avant le sacrifice. A 'Aïn-Sefra, par exemple, le mouton qui est la victime est conduit avec la procession des fidèles en pélerinage au tombeau du marabout, on lui fait faire sept fois le tour du tombeau avant de l'égorger. Cet usage de la promenade solennelle de la victime est très répandu et n'est point particulier au Maghrib. Ainsi nous savons notamment qu'à Virgen et à Pragratten (Tyrol) on promène pendant la semaine de Pâques un bélier, de maison en maison, puis on le conduit à l'église où il demeure sous la chaire pendant le sermon du dimanche[1]. La promenade du bœuf gras à Pâques dans nombre de régions d'Europe est certainement le vestige d'un vieux rite de sacrifice solennel, qui figurait dans une ancienne fête de printemps. On peut en rapprocher aussi le sacrifice de l'agneau pascal.

La victime (bœuf, bélier, bouc, etc.) ne doit pas être quelconque ; elle doit avoir des caractères ou des signes particuliers, répondre à un certain signalement. Elle est ordinairement *noire*[2], sans tache et adulte. Moïse à propos de l'agneau pascal indique soigneusement aux Israélites « qu'il sera sans tache ; ce sera un mâle et il n'aura qu'un an »[3]. Les prescriptions relatives à la victime sans tache sont nombreuses dans la Bible, ainsi que l'indication des rites précis à observer pour le

---

(1) *Revue Historique Religieuse*, t. XXXIV, p. 123.

(2) Il faut peut être voir dans la couleur noire de la victime pour la pluie un rite symbolique. « Les Zoulous sacrifient des bœufs *noirs* pour attirer les nuages *noirs* de la pluie » dit Lang (*Mythes*, etc., tr. cit., p. 93). Le sacrifice de la vache noire pour obtenir la pluie est très répandu. MM. Hubert et Mauss donnent plusieurs références à ce propos (*Essai sur le sacrifice*, op. cit., p. 105, note 5). Rappelons seulement que chez les Tchames annamites, pour conjurer la sécheresse on offre aussi des victimes *noires*. Cf. *Revue Historique Religieuse*, XXIV, p. 271).

(3) *Exode*, XII, 5.

Digitized by Google

sacrifice[1]. Quant à la description très nette de ce que doit être la victime, Moh'ammed l'a donnée dans le Qorân[2].

Avant de terminer ces remarques sur le sacrifice, il convient de rappeler le but de l'offrande offerte à peu près partout au *moqqadem* du tombeau du saint, c'est-à-dire au représentant vivant et reconnu du saint dont on visite le cénotaphe. Si l'on interroge les musulmans maghribins sur le but de cette offrande, ils vous répondront, c'est pour que ce prêtre (le *moqaddem)* prie lui-même le saint d'intercéder auprès d'Allâh en faveur de ceux qui lui ont donné l'aumône. Il y a encore, dans cette offrande, l'application d'une théorie développée par Drazer, et dite de « l'expulsion du mal », et qui se présente dans un si grand nombre de rites païens. M. E. Doutté en a rapporté des exemples de ses voyages au Maroc[3]. Moïse n'a-t-il pas dit, selon la Bible, aux enfants d'Aaron, prêtres d'Israël : « Pourquoi n'avez-vous pas mangé dans le lieu saint l'hostie qui s'offre pour le péché, dont la chair est très sainte et qui vous a été donnée, *afin que vous portiez l'iniquité du peuple...* » Le *moqaddem* du tombeau du marabout est comme le bouc émissaire de la Bible, c'est lui qui ramasse tous les péchés des fidèles. Nous avons dit que la sécheresse était le châtiment de Dieu pour les fautes commises par le peuple, il faut donc que le démon, qui a poussé les hommes au mal, soit expulsé de ces hommes et, pour atteindre ce but, on le transmet au *moqaddem*.

6° *Actions sympathiques ou symboliques*. — « Il n'y a pas de religion, écrit M. Durkheim, où il ne se rencontre des rites dont l'efficacité est indépendante de tout pouvoir divin, le rite agit par lui-même, en vertu d'une action sympathique ; il suscite mécaniquement le phénomène qu'on se propose de produire[4]. » M. Lang dit, à son tour, que la science des sauvages admet

---

(1) *Exode*, ; XXIX, 1 *Lévitique*, I, 3, 10 ; III, 1, 6 ; V, 15, 18 ; XXII, 19, 20, 21 ; *Nombres*, XIX, 2 ; XXVIII, 27 ; XXIX, 2 , *Deutéronome*, XVII, 1, etc.

(2) Cf. II, 63-66.

(3) Cf. E. DOUTTÉ, *Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques connexes au Maroc*.

(4) Cf. *Définition des phénomènes religieux* in *Année sociologique*, 1898, p. 14. Voyez aussi *ibid.* p. 21, note 2 et p. 272.

Digitized by Google

aussi que « le semblable agit sur le semblable », que l'on peut mutiler un homme en mutilant son image[1].

Les rites ayant pour but de provoquer la pluie par un effet symbolique ou sympathique sont nombreux. Chez les sauvages, on pourrait multiplier les exemples presque à l'infini. Ainsi les Boschimans pour obtenir la pluie allument de grands feux parce que les nuages de fumée sont noirs et doivent amener les nuages de pluie, noirs également[2]. Les sacrifices de l'époque védique étaient une imitation des phénomènes que les prêtres désiraient produire. C'était un moyen de faire tomber la pluie en réalisant par les représentations terrestres des eaux du nuage et de l'éclair, les conditions dans lesquelles celui-ci détermine dans le ciel l'épanchement de celles-là[3]. Chez les Grecs, le prêtre de Zeus, en temps de sécheresse agitait avec une branche de chêne, l'eau de la source sacrée de la nymphe Hagno, il s'en élevait un brouillard qui attirait d'autres nuages et produisait la pluie. Ce rite était précédé de sacrifices et de prières[4]. Des pratiques de ce genre ont survécu parmi les nations civilisées et au sein même des religions monothéistes.

La tradition musulmane[5] nous montre Moh'ammed retournant son manteau pour provoquer la pluie par ce symbole ; le fait est passé dans le rituel musulman de l'*Istisqa* ainsi qu'on l'a dit plus haut.

La Bible raconte déjà que le Prophète Elie, à l'occasion d'une sécheresse produit la pluie par une action sympathique. Il fait dresser un autel de douze pierres, l'entoure d'une rigole et fait verser sur la victime trois fois quatre cruches d'eau, de sorte que la rigole se remplit d'eau[6].

Actuellement encore, dans le Pays de Galles, à Llyn Dulyn, on pense que si l'on verse de l'eau sur la dernière pierre de la

---

(1) Cf. *Mythes*, etc. tr. p. 90. On en trouvera un exemple à propos du mauvais œil dans ma note du *Journal asiatique* (mars-avril 1903, p. 363) et p. 182 du tirage à part.

(2) Lang, *Mythes*, tr. 93.

(3) Cf. Bergaigne, *La Religion Védique*, I, 126-138, cit. p. Lang, *Mythes* tr. p. 93.

(4) Lang, *Mythes*, tr. p. 176.

(5) Cf. Bokhari, tr. p. 329, note 1 et 331, chap. IV.

(6) Cf. *Rois*, III, chap. XVIII, v. 30 et suiv.

Digitized by Google

chaussée, la pluie tombe avant le soir[1]. A Defynog, pour produire la pluie, on jette, à la rivière, un homme habillé de guenilles, après l'avoir promené à travers le village[2].

Dans le Pembroke, l'homme qui « coupait le cou » aux derniers épis du champ — et dans lesquels était censé résider « l'esprit du blé » — s'élançait vers la maison et les savants cherchaient à lui jeter dessus des seaux d'eau[3]. C'est encore un rite pour provoquer la pluie, en temps voulu, sur le champ de blé par une action sympathique. Chez les Tchames, dans le même but, on noie un enfant de 4 ou 5 ans[4], A Etonnay, dans l'Auxois, il y a deux fontaines dédiées à Saint-Martin et à Sainte-Apolline ; pour faire pleuvoir, on y plonge la statue du saint[5]. Dans le Périgord, pour obtenir la pluie, on trempe quatre fois, dans sa fontaine, la statue de Saint-Martial[6]. C'est pour la même raison que le paysan de l'Europe méridionale plonge sa madone dans l'eau[7]. M. Isidore Lévi a noté, à propos du yérid de Tyr, les rites de pluie par action sympathique[8].

Le rite de l'eau dans la fête du printemps de l'île de Malte, semble bien être un rite accessoire destiné à produire sympathiquement la pluie[9]. Les sauvages des îles Samoa mouillent pour faire pleuvoir certaines pierres sacrées.

Dans le même but, les Boschmans traînent un hippopotame dans les champs. Les nègres jettent un pot dans une source ou bien mettent une cruche vide devant l'idole. Chez nombre de peuples on se borne à verser de l'eau sur la victime ou un liquide quelconque. On en trouvera plusieurs exemples dans l'*Essai sur le sacrifice* de MM. Hubert et Mans (p. 105, note 6).

On voit assez, combien est enracinée dans l'esprit des simples

---

(1) Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. xxxviii, p. 329-330.

(2) *Revue Historique Religieuse*, xxxviii, 330. On trouvera encore d'autres exemples de rites semblables ou analogues dans ce même article, p. 330-331.

(3) Cf. *Folk-lore*, t. iii, p. 122, cit. dans la *Revue Historique Religieuse*, xxxviii, p. 326.

(4) Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. xxiv, p. 272.

(5) Cf. H. Marlot, *Revue des Traductions populaires*, t. x, n° 4 et *Revue Historique Religieuse*. t. xxxiii, p. 260.

(6) Cf. *ibid.*

(7) Cf. *Revue Historique Religieuse*, 1885, t. ii, p. 11-12.

(8) Cf. Isidore Lévi, *Quelque rites syriens dans le Talmud*, p. 13-14.

(9) Cf. Hubert, in *Année sociologique*, 1901-1902, p. 198.

Digitized by Google

la croyance que le rite agit par lui seul, d'une manière sympathique, sans même qu'il ait besoin d'imaginer le rôle d'une intervention divine. M. Goblet d'Alviella a du reste étudié le *processus* des phénomènes psychologiques qui régissent les actes symboliques et les actes sympathiques. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à cet intéressant article[1].

On pouvait s'attendre à retrouver dans les coutumes des Maghribins pour obtenir la pluie désirée des rites par action symbolique ou sympathique. De fait ces rites sont ici très répandus et forment avec les processions aux tombeaux de marabouts, l'une des parties principales du *t'olb en-noû*. Dans les exemples de rogations donnés précédemment, pour diverses régions du Maghrib, quelques rites sympathiques ont déjà été signalés. Ainsi, à Tlemcen, on arrose, des fenêtres et des terrasses des maisons les fillettes qui passent dans la rue en chantant. A propos des Beni Choûgrân, on a parlé des batailles qui s'engagaient entre les hommes en procession et les gens des douars traversés par le cortège, les uns jetant de la cendre, les autres jetant de l'eau. Il faut voir dans la cendre le symbole de la sécheresse dont on souffre qui lutte contre l'humidité désirée[2]. La cendre comme la poussière est déjà prise comme un symbole de désolation et de sécheresse dans la Bible : « Le Seigneur répandra sur votre terre des nuées de poussière au lieu de la pluie et il fera tomber sur vous de la cendre......[3] » C'est aussi un symbole de douleur et d'humilité. Ainsi Thamar, violée par son frère de père Amnon, se met, en signe de douleur, de la cendre sur la tête[4]. La poussière a aussi la même signification[5].

(1) *Revue Historique Religieuse*, t. XXXII, p. 83.

(2) Il ne convient pas, à mon sens du moins, d'attribuer ici une vertu magique à la cendre. On ne doit y voir qu'un rite symbolique. Je fais cette remarque parce que l'on sait que la cendre de certains objets ou de certains sacrifices passe pour avoir des vertus particulières. Ainsi, dans le Pays de Galles, à Llansaintffraid, les cendres de la bûche de Noël répandues dans le premier sillon du labour assuraient une bonne récolte. (Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. XXXVIII, p. 328). Les cendres des feux de la Saint-Jean ont aussi, dans divers pays, une vertu fécondante (*Revue Historique Religieuse* XXXIX, 331). Selon la *Bible*, les cendres de la victime offerte pour le péché servaient aux Israélites pour se purifier. (Cf. *Nombres* XIX, 17).

(3) Cf. *Deutéronome*, XXVIII, 24.

(4) Cf. Rois II, chap. XIII, 19.

(5) Cf. Z. D. M. G., t. XLII, p. 590 d'après GOLDZIHER, in *Muham. Stud.*, t. II, p. 57, n° 1.

Digitized by Google

Il a été dit aussi, que dans les Beni Choûgrân également, et dans diverses autres régions du Maghrib, les hommes, pour aller faire le pélerinage en procession aux tombeaux des marabouts, s'habillaient de guenilles. Ce fait se retrouve dans une fête agraire du Pays de Galles. A Llanfyllin, il existe, en effet, pour la Toussaint, une fête en l'honneur de l'esprit du blé, à l'occasion de laquelle les habitants se déguisent en mendiants et s'habillent avec toutes sortes de hardes rapiécées[1]. N'y a-t-il pas un rapprochement à établir entre des coutumes que l'on retrouve chez des peuples éloignés et si différents ?

Dans les régions du Maghrib, arrosées par un cours d'eau, dans les villages ayant un bassin ou une mare d'eau, les cérémonies du *t'olb en-nou* comprennent, en général, un rite sympathique d'immersion.

Ainsi, à 'Aïn el-Hoût, petit village de marabouts au nord de Tlemcen, on jette, malgré lui, l'un des marabouts dans une source sacrée, non loin du village. Lorsqu'il a pris ce bain forcé, on le retire à l'aide d'une corde passée sous ses aisselles. La même coutume a lieu à Palikao (plaine d'Ighris).

Chez les Oulâd el-Abbâs, près de Mazoûna, les hommes qui ont passé la nuit en prières au tombeau de S. Bou 'Abd Allâh, vont se baigner le lendemain au Chélif. Quelques jours après, ils y baignent aussi leurs animaux.

A Biskra, les fidèles se rendent, pour demander la pluie, au marabout de Sidi Zerzour, enterré dans le lit de la rivière. Le journal l' *« Echo d'Oran »*, du 6 mars 1902, nous a donné le détail de cérémonies qui ont lieu à cette occasion, et dont voici le récit : Après une longue invocation à Dieu, un des marabouts présents s'est couché à terre tout habillé et, après chaque verset des psaumes récités à haute voix, un des marabouts lui arrosait tout le corps avec de l'eau contenue dans une peau de bouc.

On sait d'après ce qui précède que ce n'est pas toujours un marabout, un homme ou un animal, que l'on immerge pour provoquer la pluie, ce sont également, dans certaines régions, à Tlemcen notamment, de simples pierres.

---

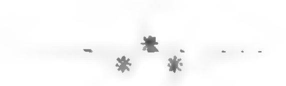
(1) Cf. *Revue Historique Religieuse*, t. XXXVIII, 325.

Digitized by Google

Quelquefois aussi le rite symbolique du versement de l'eau est produit par un animal que l'on promène et qui urine. Le rite est alors beaucoup plus efficace. Les fillettes de Mazoûna qui promènent une brebis ou un agneau sur leurs épaules, disent : « La brebis veut uriner, ô mon Dieu, arrosez les épis ! » et c'est un heureux présage si la brebis urine. Il en est de même dans les Beni-Choûgran pour la vache noire que promènent les femmes autour des tentes.

L'écoulement du sang d'une victime ou d'un animal quelconque produit aussi la pluie par une action sympathique. Les nègres, à Tlemcen, après avoir égorgé la victime pour certaines fêtes agraires, la laissent libre de marcher, si elle le peut. Le fait que la victime marche longtemps en perdant son sang par la gorge est l'indication d'une bonne récolte, c'est-à-dire, sans doute, d'une année pluvieuse qui donnera la fertilité à la terre.

Dans certaines tribus du Dahra algérien, pour avoir la pluie, on fait mordre par les chiens, une hyène attachée à un piquet. Si les morsures des chiens réussissent à faire couler le sang de la hyène, la pluie ne manquera pas de se produire.



Pour résumer en quelques mots les observations exposées dans les pages précédentes, il suffira de constater :

1° Que les Rogations pour obtenir la pluie dans le Maghrib, sont des fêtes populaires de la récolte. Ce sont des fêtes agraires très nettement caractérisées par les chansons aussi bien que par les rites accomplis. Sous ce rapport, ces rogations dans la pratique ont donc un objectif plus restreint que celles établies par le Prophète Moh'ammed ; on a pu s'en rendre compte à la lecture du chapitre consacré aux rogations dans l'Islâm.

Nous n'avons jamais vu qu'en Maghrib les cérémonies du *t'olb en-nou* eussent lieu — telles que nous les avons décrites — dans d'autres cas que lorsque les céréales souffrent de la sécheresse et alors qu'elles ont déjà germé.

Digitized by Google

2° Nous avons rencontré, dans les cérémonies étudiées, une série de rites anciens, antérieurs à l'Islam et conservés avec des modifications à peine sensibles chez les citadins eux-mêmes.

Chez ces Berbères, qui eurent tant de peine à adopter la religion de l'Islâm, au dire d'Ibn Khaldoûn lui-même, on pouvait bien s'attendre à retrouver, ici comme dans mainte autre pratique religieuse, l'empreinte apparente des anciens rites païens.

A. BEL

Professeur à la Médersa de Tlemcen.

Digitized by Google

DE LA TRANSMISSION

DU RECUEIL DE TRADITIONS DE BOKHARY

AUX HABITANTS D'ALGER

Depuis quelques années, les savants de l'Orient et de l'Europe se sont tournés vers l'étude des traditions musulmanes. On sait qu'elles sont, la plupart du temps, des prescriptions juridiques et canoniques qui contribuent considérablement à l'étude du Droit.

Malgré tout le mérite du *Mouatta* de l'Imam Malek ben Anas, le premier recueil, resté comme un chef-d'œuvre et un modèle, est sans contredit l'ouvrage de Bokhary الصحيح.

Abou Abd Allah Mohammed ben Ismaïl est né à Bokhara, le 13 chawwâl 194 (21 juillet 810). Dès l'âge de 16 ans, il visite la Mekke, Médine, l'Egypte, Basra, pour recueillir les traditions. Il retourne dans sa ville natale où il professe un cours de traditions, après une absence de 16 ans environ; c'est là qu'il compose son grand ouvrage le *Çahih*. Il mourut le 30 ramadhan 256 (31 août 870) à Kharteng, village près de Samarcande, où l'avait banni le Gouverneur du Khorassan.

Son *Çahih* comprend neuf tomes et les traditions y sont rangées en chapitres selon les différentes questions rituelles, juridiques ou morales qu'ils traitent, c'est-à-dire dans l'ordre des chapitres des ouvrages de jurisprudence. Il est devenu un livre canonique de l'Islamisme, et, à mon escient, on peut affirmer l'authenticité des 7,275 traditions qu'il renferme.

Digitized by Google

Rechercher comment l'ouvrage de Bokhary, qui a paru à Bokhara, a été transmis aux habitants d'Alger, tel est l'objet de cette étude.

La suite de savants qui ont transmis le *Çahîh* est appelée *Sanad* سند et l'énumération de ces savants rapporteurs porte le nom de *Isnâd* إسناد. Il y a entre ces deux termes une différence lexicographique que la plupart des érudits qui se sont occupés de la science des hadîth n'acceptent pas ; on admet généralement leur synonymie. En nous reportant aux dictionnaires et aux traités de la science des hadîth, nous trouvons les explications suivantes :

1. — Mohammed ben Abou Bekr ben Abd el-Qâder Râzy dans son abrégé du *Çahîh* de Djaouhary : « سند » الاسناد فى الحديث رفعه الى قائله . « L'*Isnâd*, dans la technologie des traditionnistes consiste à faire remonter le hadîth jusqu'à celui qui l'a énoncé. »

2. — Ahmed ben Mohammed ben Aly el-Moqry el-Fayoumy, dans son dictionnaire المصباح المنير : « سند » واسندت الحديث الى قائله رفعته اليه بذكر ناقله « Rapporter un hadîth jusqu'à celui qui l'a énoncé c'est le faire remonter jusqu'à lui en mentionnant celui qui l'a transmis. »

3. — Zamakhchary dans son اساس البلاغة (Le Qaire, 1299, 2 vol. in-8, t. I, p. 302) : « سند » الاسانيد قوائم الحديث . « Les *Isnâds* sont les « *jambes* » du hadîth. »

4. — Fîroûzâbâdy dans son Qâmoûs : « سند » واسند الحديث الى المحدث عزاه ورفعه عليه والسند عند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث « Rapporter un hadîth à un traditionniste c'est le faire remonter jusqu'à lui ; — le *Sanad* est, chez les traditionnistes, la voie qui conduit à la connaissance du texte du hadîth. »

5. — Chartouny dans son dictionnaire اقرب الموارد : « سند » اسند الحديث الى المحدث عزاه و رفعه اليه — الاسناد عند اهل المناظرة

Digitized by Google

والمحدثين السند كما تقدم « Le mot *Isnâd* chez les rhétoriciens et les traditionnistes est synonyme de *Sanad* ainsi qu'on l'a dit plus haut ».

6. — Mohammed Aly ben Aly Tahanawy, dans son كشف اصطلاحات الفنون :

« سند » عند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمقصود بالطريق رواة الحديث بمتن الحديث الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران وقال السخاوى فى شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد اه وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال فى شرح مقدمة المشكوة (كذا) سند رجال حديث را كويندكه روايت كرده اند واسناد نيز بمعنى سند آيد وكاهى بمعنى ذكر سند واظهار آن نيز آيد اه وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله اه قيل لعل الاختلاف وقع بينهم فى الاصطلاح فى السند والاسناد فيفسر بناء على ذلك الاختلاف اه

« Le *Sanad* est, chez les traditionnistes, la voie qui mène au « texte de la tradition. — On entend ici par *voie* ceux qui rapportent les traditions, et par *texte de la tradition*, les termes de la « tradition. Quant à l'*Isnâd*, c'est le récit de la voie du texte de « la tradition. Donc ces deux termes sont différents et Sakhaouy « ajoute dans son commentaire de l'Alfya [d'El-Irâq] que cette « différence entre les deux termes est juste. On entend par *récit* « *de la voie*, son énonciation et sa mention. Et d'ailleurs c'est « pour cela que l'auteur du Taoudhîh a dit : L'*Isnâd* est l'action « de dire : un tel nous raconte d'après un tel qui le lui a raconté « que le Prophète (que Dieu le bénisse et le sauve !) a dit. Le « contraire de l'*Isnâd* est l'*Irsâl* qui indique l'absence de l'*Isnâd*.

« Mais on emploie l'*Isnâd* avec le sens de *Sanad*; et le commen-
« tateur de l'Introduction du المشكوة dit : « Le *Sanad* est, pour les
« traditionnistes, la relation de la tradition ; l'*Isnâd* a aussi le
« sens de *Sanad* et quelquefois il est employé avec le sens de
« mentionner le *Sanad* et de le déclarer également.

« Suivant Tayby, le *Sanad* est l'information de la voie du texte
« et l'*Isnâd* est l'action de faire remonter et faire arriver la tra-
« dition jusqu'à celui qui l'a prononcée. On dit que cette diffé-
« rence a lieu peut-être entre les technologistes à propos des
« termes *Sanad* et *Isnâd* et chacun d'eux a été expliqué d'après
« cette différence. »

7. — Abou Yahya Zakarya el-Ansâry dit dans son commentaire de l'*Alfya* d'el-Irâqy فتح الباقى على الفية العراقى ms. de la Bibliothèque Nationale d'Alger, nº 121, fº 3 vº, l. 13, à propos de « والمتصل الاسناد » : الذى هو حكاية طريق المتن (Le hadîth dont la *liaison* est dans l'*Isnâd*) qui est le récit de la voie du texte ; et fº 4 vº, l. 3 : والسند الطريق الموصلة الى المتن وعبر عنه اي السند البار ابن جماعة بانه الاخبار عن طريق المتن وعن الاسناد بانه رفع الحديث الى قائله قال والمحدثون يستعملونهما لشيء واحد « Le *Sanad* est la voie qui conduit au texte ; — El-Bârr ben Djamâa dit que le *Sanad* est le récit de la voie du texte et l'*Isnâd* est l'action de faire remonter la tradition à celui qui l'a dite, et il ajoute que les traditionnistes les emploient pour signifier la même chose. »

8. — Chanchoûry dans son خلاصة الفكر فى شرح المختصر فى مصطلح اهل الاثر ms. de la Bibliothèque Nationale d'Alger, nº 569, fº 2 vº, l. 10, rapporte : والسند هو الطريق الموصلة الى المتن والاسناد حكاية طريق المتن « Le *Sanad* est la voie qui conduit au texte, tandis que l'*Isnâd* « est le récit de la voie du texte. »

9. — Le commentateur de la Biqounya, p. 9, dit enfin au sujet de la définition que donne l'auteur du *Sanad* (والسند الاخبار عن طريق المتن) : الرجال الموصلة اليه لانهم كالطريق التى يتوصل منها الى المقصود

« On entend par *voie du texte*, les hommes qui y conduisent, car ils sont considérés comme une voie par laquelle on arrive au but. »

De toutes ces longues et fastidieuses explications, il résulte que le *Sanad* est la liste des traditionnistes qui se sont transmis la parole du Prophète, et que l'*Isnâd* est la récitation de cette liste, et qu'enfin, dans certains cas, les deux termes sont synonymes.

Alors que chez les orientalistes l'*Isnâd* a reçu pour ainsi dire droit de cité, dans le langage courant on n'emploie que le mot *Sanad*; et à Alger, par exemple, *Isnâd* n'est pas employé ou peu s'en faut.

« L'*Isnâd* est apprécié à un double point de vue : 1° au point « de vue de la valeur des personnages qui le composent et de « la confiance méritée par leurs informations; 2° au point de vue « de sa valeur intrinsèque en tant qu'il garantit une transmission « régulière et ininterrompue de hadîth rapportés[1]. »

L'*Isnâd* est particulier aux musulmans et fait partie de la religion. Sans lui, chacun peut dire ce qu'il veut. Tayby dit : اختصت هذه الامة ببقاء سلسلة الاسناد فيهم « Cette nation [musulmane] a en propre la conservation de la chaîne de l'*Isnâd* (parmi ceux qui la composent) ».

Mohammed ben Abou Hâtim ben el-Modhaffar dit : ان الله تعالى قد اكرم هذه الامة وشرفها وفضلها بالاسناد وليس لاحد من الامم كلها قديمها وحديثها اسناد انما هو صحف في ايديهم وقد خلطوا بكتبهم اخبارهم فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة وبين ما الحقوه بكتبهم من الاخبار التى اتخذوها من غير الثقات وهذه الامة الشريفة زادها الله شرفا بنبيها انما تنص الحديث عن الثقة المعروف فى زمانه بالصدق والامانة حتى تتناهى اخبارهم ثم يبحثون اشد البحث حتى يعرفوا الاحفظ فالاحفظ والاضبط فالاضبط والاطول مجالسة لمن فوقه ممن كان اقصر مجالسة

(1) Cf. W. Marçais, *Le Taqrib de En-Nawawi*, Paris, 1902, in-8, p. vi, 98 et suiv.

ثم يكتبون الحديث من عشرين وجها واكثر حتى يهذبوه من الغلط والزلل ويضبطوا حروفه ويعدوه عدا فهذا من فضل الله على هذه الامة اه

« Dieu, Très-Haut, a honoré, ennobli et élevé ce peuple par « l'*Isnâd*. Aucun peuple, ancien ou moderne, ne possède l'*Isnâd*. « Ils (les non-musulmans) ont seulement en main des feuillets « qu'ils ont mélangés avec leurs livres d'histoire. Ils n'établissent « aucune distinction entre ce qui a été révélé de la Bible et ce « qu'ils ont ajouté à leurs livres [sacrés]; leurs histoires qu'ils « rapportent d'après des personnages (de mauvaise foi) qui ne « sont pas dignes de confiance. Mais ce noble peuple (que Dieu « l'ennoblisse davantage par son Prophète!) mentionne (le hadîth) « le fait à celui qui est digne de confiance, comme en son temps, « par sa sincérité et sa loyauté, jusqu'à ce que les récits s'achèvent. « Ensuite on fait les plus minutieuses recherches jusqu'à ce qu'on « arrive à connaître celui qui sait le mieux, qui est le plus précis, « qui a fréquenté le plus longtemps celui qui lui est antérieur.

« Puis on écrit le récit, d'après vingt manières et plus, afin de « corriger des fautes et des lapsus. On indique des voyelles et « l'on compte même les termes. Tout cela est une preuve que « Dieu a honoré ce peuple. » (Extrait du commencement du commentaire autographe de Bokhary par Abou'l-Abbâs Ahmed ben Ammâr).

Non seulement, l'*Isnâd* garantit l'authenticité de la transmission du texte primitif, mais il sert à combattre ceux qui, avec intention ou non, tenteraient de falsifier les traditions.

D'après Nawawy (*Commentaire de Moslim*, I, 20), Abou Amr ben Çalâh dit judicieusement qu'aujourd'hui et même avant notre époque, la relation des hadîth avec des *Isnâds liés* n'a pas pour objet d'établir et de prouver ce que l'on relate, car on ne manque pas de rencontrer dans un *Isnâd*, un maître qui ignore ce qu'il a appris, qui corrige le contenu de son livre à tel point qu'il pourrait servir d'autorité. Donc, celui qui désire prouver quelque chose en s'appuyant sur les traditions de Moslim, ou d'un autre de même mérite, doit les prendre d'un texte collationné sur deux maîtres de confiance d'après des originaux divers et relatés d'après différents *Isnâds* afin qu'il en soit connu comme tel, quoique les ouvrages soient loin de contenir des erreurs, et soient l'objet de

Digitized by Google

changements et d'altérations. Mais Nawawy dit qu'un seul bon texte suffit et que l'on peut en faire autorité.

De nos jours et à Alger, il existe des préposés nommés par le Gouvernement, chargés de la lecture du *Çahîh* de Bokhary, à certaines heures, dans les principales mosquées : ces fonctionnaires sont appelés Nâs el-Houdhoûr. Avant de commencer la lecture, on doit, après avoir prononcé le ta'ouîdh, la besmalah, la sala, réciter l'*Isnâd* si l'on en a. Les personnes qui ont un *Isnâd* se croient avoir plus de mérite que les autres, et certains assurent qu'il est obligatoire d'avoir un *Isnâd* remontant jusqu'au Maître et ensuite jusqu'au Prophète. Ce sont quelques-uns de ces *Isnâds* que j'ai voulu présenter aujourd'hui aux orientalistes. Au point de vue scientifique, ils nous indiquent par quelle voie le livre de Bokhary est parvenu aux habitants d'Alger. Le meilleur *Isnâd* est celui qui contient le plus petit nombre de rapporteurs ou transmetteurs de hadîth.

Les hadîth se transmettent de deux manières :

1° le maître dit le hadîth, à l'instar du Prophète, et l'élève le recueille ; c'est la meilleure transmission, malgré les objections d'Abou Hanîfa qui dit que lorsque l'élève lit en présence du maître, cela est plus sûr que le contraire ; l'élève dit alors à son tour : حدثني — اخبرني — اسمعني — احدثنا — اخبرنا — اسمعنا ou bien encore سمعت يحدث je l'ai entendu dire des hadîth ;

2° L'élève lit et le maître écoute ; la plupart des traditionnistes appellent ce procédé عرض révision ou récitation : de nos jours c'est le plus employé.

Enfin, et dans les deux cas, le maître délivre à son élève un *diplôme* dans lequel il déclare qu'il l'autorise à enseigner tel hadîth ou tel et tel ouvrage, et dans lequel il doit citer tous les personnages par le canal desquels les hadîth ou les ouvrages lui sont parvenus.

Voici des spécimens de ces sortes de généalogies savantes :

I

1. — Aly el-Ammâly.

Né le 11 redjeb 1264 (14 juin 1848), à Alger, fils du célèbre jurisconsulte Hamida el-Ammâly, actuellement professeur à la médersa d'Alger et Imam à la grande mosquée.

Macherafy a consacré quelques lignes à Aly et plusieurs pages à son père.

2. — Abou Mohammed el-Araby ben Aly el-Macherafy.

D'origine chérifienne, et d'une famille de savants, il est né dans la tribu d'Eghris, près de Mascara, étudia d'abord dans son pays, puis se rendit à Oran vers 1240. A l'arrivée des Français, il émigra au Maroc et résida ensuite à Fàs. En se rendant à la Mekke, il passa une première fois à Alger en 1265 (1848-1849), puis une seconde fois le 13 safar 1294 (28 février 1877).

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels on peut citer :

— الحسام المشرفى لقطع لسان الشاب الجعرفى 2° — طرس الاخبار 1°
نـزهـة 5° — اثمد الجعون فيمن بعهد الله يوبون 4° — شرح الشمفمفية 3°
مشموم عرار النجد والغيطان لاستنشاق 6° — الابصار لذوي المعرفة والاستبصار
— الحسـام المشرفى للمهاجـر المفتبعـى 7° — الوالى وانفاس المولى السلطان
ذخيـرة الاواخـر والاول فيمـا 9° — تفاييد على شرح المكودى للخلاصة 8°
يتضمـن اخـبـار الـدول terminé en rabi' premier 1299 (21 janvier 1882) et cité dans le présent travail.

Digitized by Google

3. — Mohammed ben Sa'd Tilimsany.

Né à Tlemcen, il fuit les Français, se rendit à Fâs, fut cadi à Mogador et mourut vers 1855. [Renseignements oraux].

4. — Ben Abd er-Rahman.

D'après la légende, il serait natif de Tlemcen et aurait comme nom patronymique Yabdary.

5. — Ahmed ben Thabit.

Il est originaire de Tlemcen et auteur d'un recueil de prières sur le Prophète assez en vogue à Alger.

6. — Mohammed ben el-Hadj el-Yabdary.

Il paraît appartenir à la grande famille de Ibn el-Hadj Yabdary de Tlemcen.

D'après le *Bostân*, il y a un Hidâda (ou Haddada) ben Mohammed ben el-Hadj el-Yabdary qui, en se rendant à la Mekke, mourut en mer et fut enterré dans l'île de Djerba.

L'abbé Bargès, dans son *Complément de l'Histoire des Beni Zeiyan* (Paris, 1887, in-8, page 439), donne la biographie d'un jurisconsulte du nom d'Ahmed Ibn Mohammed Ibn el-Hadj surnommé el-Baydary *(sic)* qui mourut en 930 de l'hégire (1523 J.-C.).

7. — Ibn el-Imâm.

8. — Ibn el-Haoudhy.

Son nom complet est Mohammed ben Abd er-Rahman el-Haoudhy. Natif de Tlemcen, théologien et poète célèbre, auteur d'une poésie didactique sur la théologie, commenté par le grand Senousy. Sur la foi de Wancherisy, ce personnage décéda en dhou'l-qa'da de l'année 910 (avril 1505) [*Bostân*]. D'après Macherafy, il aurait composé un poème sur la mort du grand Senousy.

9. — Ibn el-Imâm.

Son nom complet est : Ahmed ben Abou Yahia ben Mohammed, cadi de Grenade, Abou Djafar ben Abou Yahia ben el-Imâm.

Il naquit à Tlemcen, suivit les leçons d'Ibn Marzoûq el-Hafîd

avec lequel il eut une discussion au sujet d'une question sur le tayammoum. Suivant de Wancherisy, il mourut à Tlemcen en 895 (1489-1490). Ahmed Baba *(Neil el-Ibtihâdj* Fâs, 1317 hég., in-4, page 65 *bis*), consacre un petit article reproduit, après l'avoir mutilé, par le *Bostân*, f° 20.

10. — Ibn Marzoûq el-Hafîd'.

Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Mohammed ben Abou Bekr ben Marzoûq el-Hafîd ou petit-fils, de Tlemcen.

Il naquit, ainsi qu'il le dit lui même à la fin de son commentaire sur la *Bordah*, dans la nuit du dimanche au lundi 14 rabi' I de l'an 766 (10 décembre 1364). Il mourut, suivant ses élèves Qalaçady, Cheikh Zarrouq, Sakhawy, le jeudi, 14 cha'bân de l'an 842 (30 ou 31 janvier 1439), et fut enterré le lendemain vendredi, après avoir prié sur lui, à la grande mosquée de Tlemcen, en présence du sultan Abou'l-'Abbas Ahmed.

Sa biographie est donnée par Ahmed Baba, page 304, reproduite textuellement et sans y ajouter un *iota*, par le *Bostân*, f° 88. L'abbé Bargès qui, dans son complément de l'*Histoire des Ziyan*, page 218, traduit presque entièrement l'article de Ahmed Baba, ne s'aperçoit pas de la supercherie du *Bostân*, donne la liste des ouvrages composés par Ibn Marzoûq el-Hafîd, dont les titres sont pour la plupart ou mal transcrits ou mal traduits.

11. — Abou Djam'a.

D'après Macherafy, c'est Abou Djam'a ben Houssein el-Miknâsy, maître de Sidi Abd er-Rahman Thsa'âliby, d'Alger.

Gonzalez (*Essai chronologique sur les Musulmans de la ville d'Alger*, Alger, 1886, in-8, page 4), dit qu'il est le contemporain seulement de ce savant.

12. — Abou Saïd.

D'après Ibn Farhoun (*Kitâb ed-Dibâdj*, Fâs, 1316 hég., in-4, page 213) et Ahmed Baba, (page 211), le nom complet de ce savant est : Faradj ben Qacim ben Ahmed ben Lobb Tha'laby, de Grenade. Il suivit les leçons d'Ibn Fakhkhâr el-Byry et d'Ibn Djâbir el-Wadyâchy, devint professeur et Imam à Grenade et fut

Digitized by Google

une des sommités de son époque. Il naquit en 701 (1301-1302) et mourut en dhou'l-hidjdja de l'année 782 (février-mars 1381).

Il composa : 1° شرح جمل الزجاجى — 2° تصريف التسهيل — شرح 3° الفول المختار فى الـرد 4° — ينبوع عين الشرة فى مسالة الامام بالاجرة على ابن المواز

13. — El-Imam el-Fakhkhar.

Il semble difficile que l'Ibn Fakhkhâr dont parle Ibn Farhoun, page 269, soit le maître d'Abou Saïd puisqu'il le fait mourir en 723 (1323). Cf. aussi Aben Alabbar, *Complementum libri assilah*, Madrid, 1889, in-4, nos 1450, 1907, 836, 539, 2148.

14. — El-Warrâq.

Il y a plusieurs el-Warrâq (Ibn el-Abbâr, n° 440, Ibn Farhoun, page 228, Tabâqât de Chaʿrany, pages 90, 100), mais aucun d'eux ne paraît être notre traditionniste.

15. — Ibn Oukht el-Warrâq.

Le fils de la sœur d'el-Warrâq.

16. — El-Barâdiʿy.

Abou Saïd Khalf ben Abou'l-'Qacim el-Azdy, connu sous le nom de Barâdi'y est un célèbre jurisconsulte malekite. Ayant eu des difficultés avec ses contemporains, il quitta el-Qaïrawân et se rendit auprès de l'émir de Sicile qui le reçut avec beaucoup d'égards. Il est l'auteur des ouvrages suivants :

1° كتاب التهذيب qui est son chef-d'œuvre, en vogue dans tout l'Occident, est l'abrégé de la Moudawâna ; 2° كتاب التمهيد لمسائل المدونة ; 3° كتاب الشرح والتمامات لمسائل المدونة ; 4° اختصار الواضحة . (Voir Ibn Farhoun, page 114).

17. — Abou'n-Nasr.

Macherafy dit que le premier qui ait commenté Bokhary, est ed-Dâoudy ben Nasr.

Digitized by Google

18. — El-Bokhary.

Sur la vie de Bokhary, cf. Ibn Khallikan, I, 455 ; Diarbekry — *Tarikh el-Khamis*, II, 382 ; Qastallany, I ; el-Aïny, I.

II

1. — Aly ben Abd er-Rahman ben Mohammed ben el-Haffâf.

Il fut muphti malekite à Alger en 1290 (1873).

2. — Abd er-Rahman ben Mohammed ben el-Haffâf.

Père du précédent, fut imam.

3. — Mohammed ben el-Haffâf.

Père du précédent, jurisconsulte célèbre qui vivait vers 1159 (1746).

4. — Abou'l-Abbâs Ahmed ben Ammâr.

Fin littérateur, bon poète, célèbre jurisconsulte, surnommé par Macherafy le Bousyry et l'Ibn Faridh moderne, fut mufti d'Alger et composa plusieurs ouvrages dont on ne possède plus que des fragments : 1° نحلة اللبيب بأخبار الرحلة الى الحبيب publiés par les soins du Gouvernement Général de l'Algérie (Alger, 1904, in-8) ; لواء النصر في علماء العصر, *Commentaire de Bokhary.*

5. — Mohammed ben Mohammed, connu sous le nom de Sidi Haddy.

Maître et oncle maternel du précédent, il était un saint homme dont le tombeau se trouvait dans le quartier appelé Kouchat el-Bat'h'a, entre la rue de la Lyre, la rue Porte-Neuve et la rue Randon.

6. — Mohammed ben el-Hâdy.

Fut cadi malekite et mourut en 1108 (1697).

7. — Ammâr ben Abd er-Rahman,

Fut grand muphti malekite en 1022 (1614).

Digitized by Google

8. — Mohammed el-Maqqary.

Mohammed ben Mohammed ben Ahmed ben Abou Bekr ben Yahia ben Abd ar-Rahman ben Abou Bekr ben Aly el-Qarachy el-Maqqary.

L'oncle d'El-Maqqary, auteur du *Nefh'et't'ib*, qui fut cadi à Fâs, n'est pas notre traditionniste.

9. — Abou Othmân Sa'îd ben Ahmed el-Maqqary.

Il fut mufti de Tlemcen pendant 60 années, mourut en 1030 (1620-1621) et il composa 1° شرح صلاة القطب بن مشيش ; 2° شرح تائية الشريشي 3° المباحث الاصلية et d'après Maqqary, IV, 392, il est l'auteur d'une prière renfermant les premiers mots des chapitres du *Qoran*. Cf. El-Ofrani, *Safouah man intachar* (Fâs, sans date, in-4, p. 43).

10. — Abou'l-Hassan Aly ben Hâroûn.

Aly ben Mousa ben Aly ben Hâroûn, suivit les leçons d'Ibn Ghâzy, à Fâs, qui lui délivra un diplôme de licence en 906 (1500-1501) mourut en 951 (1544-1545), après avoir vécu plus de 80 ans. Cf. *Safouah*, p. 205.

11. — Abou Abd Allah Mohammed ben Ahmed el-Othmâny Miknâsy Fâsy.

Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Mohammed ben Aly ben Ghâzy, savant célèbre de la ville de Fâs, naquit en 841 (1437-1438) à Miknasa des Oliviers, où il fut d'abord imam, puis se transporta à l'imamat du nouveau Fâs et enfin à celui de la mosquée d'El-Qarawyyn et mourut le mercredi 9 djoumâda I, de l'année 919 (14 juillet 1513). Ibn el-Qâdhy dans sa *Djadhouat* donne comme date de sa mort 943 (1536-1537).

Il composa les ouvrages suivants : 1° شفاء الغليل في مقفل خليل ; 2° تكميل التقييد وتحليل التعقيد على المدونة ; 3° حل مشكل ابن عرفة في مختصره ; 4° حاشية على الالفية ; 5° منية الحساب في الحساب ; 6° بغية الطلاب commmentaire du précédent ; 7° ذيل الخزرجية في العروض ; 8° حاشية على البخاري ; 9° نظم مشكلات الرسالة ; 10° فهرسة شيوخه

Digitized by Google

المطلب الكلى فى محادثة الامام 12° ; انشاد الشريد فى ضوال القصيد 11°
الجامع المستوفى 14° ; الروض الهتون فى اخبار مكناسة الزيتون 13° ; الفلى
16° ; المسائل الحسان المرفوعة الى حبر فاس وتلمسان 15° ; بجداول الحوفى
نظم مراحل الحجاز وشرحه.

Cf. Ahmed Baba p. 359.

12. — Abou Abd Allah Mohammed ben Ahmed es-Sarrâdj.

13. — Le père du précédent.

14. — Le père du précédent.

15. — Abou Abd Allah Arrâyaqly.

16. — El-Hassan ben Solaïman el-Qortoby.

17. — Abou Fârès Abd el-Aziz ben Ibrahim, de Ceuta.

18. — Abou Merouân Mohammed ben Ahmed ben Abdelmâlek el-Lekhmy, de Séville.

Maqqary, I. 507, dit : Abou Meroûan Mohammed ben Ahmed ben Abd el-Mâlek el-Lakhmy el-Bâdjy, de Séville; mais d'après le même auteur, I, 579 et Aben el-Abbar n° 1006, la généalogie de ce personnage est : Abou Merouân Mohammed ben Ahmed ben Abd el-Mâlek ben Abd el-Azîz ben Abd el-mâlek ben Ahmed ben Abd Allah ben Mohammed ben Aly ben Chari'a ben Rifa'a ben Sakhr ben Sama'a, el-Lakhmy el-Bâdjy, de Séville. Il naquit en 564 (1168-1169) et mourut au Caire dans la nuit du jeudi au vendredi 28 rabi' II de l'année 635 (19 décembre 1237). Il fut cadi principal de Séville et chargé de la khotba. Il fut très éprouvé par la mort de son neveu, gouverneur de Séville par la main d'Abou Abd Allah ben el-Ahmar le 3 djomada I, 631 (8 décembre 1233), quitta alors son pays natal en 632 (1234-1235) et se rendit en Orient.

19. — Abou Bekr Mohammed ben Abd Allah ben Yahia ben Abd Allah ben el-Faradj.

Digitized by Google

Aben el-Abbar n° 825, reproduit textuellement par la *Djedhouat*, p. 168, dit : Abou Bekr Mohammed ben Abd Allah ben Yahia ben Faradj ben el-Djadd el-Fihry naquit à لبلة en rabi' Ier 496 (décembre 1102) et mourut à Séville dans la nuit du mercredi au jeudi 14 chawwâl 586 (15 novembre 1190). Malgré ses connaissances assez étendues il ne composa aucun ouvrage.

20. — Abou'l-Hassan ben Mohammed el-Ro'ayly (ou Ro'ayny). Les Ro'ayny sont très nombreux mais aucun d'eux ne paraît être celui dont il s'agit ici. Cf. Aben el-Abbar, nos 13, 94, 1929, 1040, 1210, 1216, 404, 636, 946,736, 843.

21. — Abou Abd Allah Mohammed ben Mansour el-Qaysy.

22. — Abou Dharr Abd Allah ben Ahmed el-Harawy.

D'après Maqqary I, p. 355, c'est Abd ben Ahmed ben Mohammed ben Abd Allah ben 'Afyr el-Ansâry el-Mâleky, tandis qu'Ibn Farhoûn, p. 208, le nomme 'Obaïd ben Ahmed. Il était originaire de H'arat dans le Hidjâz, alla à Baghdad,et séjourna à la Mekke pour se consacrer entièrement aux traditions, et mourut en dhou'l-Qa'da 435 (ou 434), (mai 1044).

Il composa les ouvrages suivants : 1° Enumération des élèves de Bokhary ; 2° Enumération de ceux qu'il (Bokhary) rencontra et de qui il ne rapporta rien ; 3° الكتاب الكبير في المسند الصحيح
; كتاب السنة والصفات 5° ; كتاب الجامع 4° ; المخرج على البخاري ومسلم
; كتاب فضائل العيدين 8° ; كتاب فضائل القرآن 7° ; كتاب الدعوات 6°
كتاب كرامة 11° ; كتاب فضل يوم عاشوراء 10° ; كتاب مسانيد الموطأ 9°
; كتاب فضل مالك بن انس 13° ; كتاب الرؤيا والمنامات 12° ; الاولياء
; كتاب الربا واليمين الفاجرة 16° ; دلائل النبوة 15° ; كتاب المناسك 14°
ما روى في لبسم الله 19° ; كتاب بيعة العقبة 18° ; كتاب شهادة الزور 17°
. كتاب شيوخه 20° ; الرحمن الرحيم

23. — Abou Mohammed Abd Allah ben Ahmed (var. Hamdya) de Sarakhs.

Ibn Farhoûn ne cite pas ce personnage parmi les maîtres du précédent, à moins qu'il ne soit le même que Abou'l-Haytam de Sarakhs.

24. — Abou Abd Allah Mohammed ben Yousouf ben Mathar de Farabr, faubourg de Bokhara, sur le Djîhoûn.

Il naquit en 231 (835-836) et mourut le 3 chawâl 320 (8 octobre 932). Il est le dernier disciple de Bokhary qui ait entendu son *Çahih* et c'est lui qui a répandu le plus les traditions du Maître. Voyez Ibn Khallikan, I, 487 ; Diarbekry, *Tarîkh el-Khamis*, II, p. 39, l. 31.

25. — Bokhary.

III

1. — Mohammed Salah de Bokhara, c'est : El-Hadj Mohammed Salah Ridhawy de Bokhara, descendant d'Aly, quitta son pays natal, se rendit à la Mekke, devint élève de 'Omar ben Abdelkarim, apprit par cœur le *Coran* en vingt jours. Après la mort de son maître, il quitta la ville sainte et vint à Alger, le 29 Ramadhan 1261 (septembre 1845), enseigna les traditions et autres sciences dans les mosquées et, après un séjour de plusieurs mois, il retourna à Médine, où il mourut en djoumada II, 1265 (février 1849), âgé de 62 ou 63 ans.

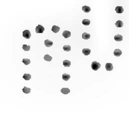
Voyez Macherafy.

2. — Omar ben Abd el-Kerîm, de la Mekke.

3. — Mohammed ben Sinna, de l'Azhar.

4. — Ibn 'Odjaïl, du Yémen.

5. — Ahmed ben Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Mohammed ben Ahmed el-'Adjel (El-'Idjl) ben Mohammed ben Yousof ben Ibrahim ben Ahmed ben Mousa ben 'Odjaïl, surnommé Abou'l-Wafâ, étudia le Qorân et le droit sous la direction de son père, à Beit El-Taqih ibn 'Objaïl dans le Yemen. Il fit plusieurs fois le pélerinage de la Mekke, séjourna à Zabid de 1004 à 1015



Digitized by Google

(1595-1596, 1606-1607) et mourut dans la nuit du 13 au 14 cha'-ban 1074 (14 mars 1664). Cf. El-Mohibby, *Kholasat el-Athar*, 4 vol. in-8. Le Qaire, 1284 hég., t. I, p. 343.

6. — Qot'b ben ed-Din Mohammed ben Ahmed, de Nahrawan, muphti de la Mekke.

Cf. Khafadjy, *Nozhat el-Alibba*. Le Qaire, 1294 hég., in-4, p. 194.

7. — Abou-l'Foutouh Nour ed-Din Mohammed ben Abdallah et'-T'aoussy.

8. — Baba Yousof, de Herat.

9. — Mohammed ben Chadhabahhat el-Farghâny, de Perse.

10. — Abou Loqmân Yahia ben Ammar el-Khatlâny, un des abdâl de Samarqand.

D'après un autre *Isnâd*, on ajoute, Ammâr ben Moqbil ben Chahân; il vécut 143 ans.

11. — Mohammed ben Yousof, de Farabr.

12. — Bokhary.

IV

1. — Mohammed Salah, de Bokhara.

2. — Omar ben Abdelkarim, de la Mekke.

3. — Abou Mohammed Chamhourich, cadi des Djinns.

Dans la langue vulgaire, on l'appelle Chamharoûch. On prétend qu'il fut compagnon du Prophète, qu'il fut disciple de Bokhary et de Moslim.

4. — Bokhary.

MOHAMMED BEN CHENEB.
Professeur à la Médersa d'Alger.

Digitized by Google

Digitized by Google

LES CAPITALES DE LA BERBÉRIE

La géographie humaine n'offre pas de sujet plus intéressant que l'étude des grands centres urbains. De même que la différenciation des organes est d'autant plus grande qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, de même c'est dans les villes, qui sont comme la fleur d'une civilisation[1], que se marque le mieux l'empreinte et le génie propre des hommes qui les ont bâties. Qu'on évoque par la pensée des villes telles que Rome, Paris, Londres, Nuremberg, et qu'on les oppose à des villes comme Tunis ou Fâs : la différence des civilisations ne se marquera-t-elle pas aussitôt dans le choix même des emplacements, dans l'aspect des rues et des maisons, dans la destination et l'architecture des monuments ? — Et si la coquille est différente, l'animal qui s'y est logé ne l'est pas moins. Quoi de commun entre les goûts, les occupations, les idées d'un Fâsi et ceux d'un Parisien ? Certes, les ruraux aussi sont dissemblables, mais à un degré moindre ; ils sont beaucoup moins émancipés du milieu local, ils dépendent plus étroitement du sol et du climat, ils n'ont pas aussi fortement réagi sur la nature.

Il sera question ici seulement des capitales de l'Afrique du Nord, c'est-à-dire des centres d'action politique. Les deux

---

(1) On a souvent cité la lettre de Karl Ritter à propos de Paris : « Eine Weltstadt ist das künstlichste Produkt der Geschichte ». Cf. Ratzel, *Politische Geographie*, 2e éd., Berlin, 1903, p. 419.

notions de grand centre urbain et de capitale ne se recouvrent pas complètement, et il y a avantage à les distinguer avec soin. Cependant, chez les peuples qui ont atteint un certain degré de civilisation, la capitale est forcément une grande ville. Tout centre d'attraction puissant, tout véritable noyau de civilisation est à la fois politique et commercial. « On n'imagine guère, dit M. Vidal de la Blache[1], la possibilité de formation d'Etats là où il ne se trouve pas déjà d'importantes fondations de villes pour fixer, varier et étendre les relations. Au flottement des relations à l'état de nature, la ville substitue un principe de stabilité et de continuité. Elle donne à la communauté politique la stabilité de la pierre avec laquelle elle édifie ses monuments. » Fonder une ville, c'est, en un certain sens, fonder un Etat, et c'est bien ainsi que l'entendaient les anciens. De là l'importance qu'ils attachaient au choix de l'emplacement d'une ville, importance que signale Aristote. Ils y faisaient intervenir la religion. Les fondateurs des grandes cités étaient pour eux des héros ou des demi-dieux ; les modernes, musulmans ou chrétiens, en ont fait des saints, ce qui revient au même. Il y a une part de chance, de fatalité, d'inconnu dans les destinées d'une cité : la graine que l'on sème germera-t-elle ? Que donnera-t-elle ? Une petite plante ou un arbre gigantesque ? Qui saurait le dire ? C'est pourquoi il convient d'invoquer les dieux. Les Arabes semblent avoir en partie hérité de cette tradition. La fondation de Kairouan, de Fâs et de plusieurs autres cités a un caractère légendaire.

Beaucoup de centres d'action politique se sont succédé dans la Berbérie. Il y a eu des capitales éphémères, il y en a eu de durables et quasi « éternelles. » Il y en a dont la puissance d'attraction a été faible et fugitive, d'autres qui ont eu, au contraire, un rôle et un pouvoir politique considérables et prolongés. Nous montrerons brièvement comment la nature a préparé le cadre, fixé les conditions naturelles dans lesquelles se sont trouvées les capitales de l'Afrique du Nord. Nous indiquerons ensuite comment l'homme a rempli ce cadre et créé l'organisme, ou plutôt les organismes qui se sont remplacés, en

---

(1) Vidal de la Blache, *La géographie politique (Annales de Géographie*, 1898, p. 107).

Digitized by Google

les adaptant aux besoins et aux préoccupations du moment. Pour chaque capitale, il faudra marquer la situation géographique générale, la *Weltstellung*, et la topographie particulière. Nous pourrons, dans cette revue, distinguer trois périodes : l'antiquité (des origines à 647) : le moyen-âge ou la période musulmane (de 647 à 1830) ; l'époque moderne (de 1830 à nos jours). Chacune de ces périodes devrait se subdiviser à son tour. Mais nous négligerons ces subdivisions, de même que nous laisserons de côté les capitales éphémères ou secondaires pour ne nous attacher qu'aux principales. Nous ne voulons, en effet, donner ici qu'une esquisse et une ébauche d'un sujet de géographie humaine que nous espérons reprendre dans la suite avec plus de détails.

I

Ce qui frappe en premier lieu, quand on considère la Berbérie, c'est sa configuration défectueuse. En ce qui concerne ses dimensions, tout d'abord, elle est beaucoup plus étendue d'Ouest à l'Est que du Nord au Sud. Il y a 2,500 kilomètres à vol d'oiseau du cap Spartel au cap Bon ; il n'y en a que 800 du cap Spartel à l'Oued-Draa, 400 d'Alger à Laghouat, pas beaucoup plus du cap Bon au golfe de Gabès. Encore sont-ce là les dimensions maxima de la Berbérie, au point de vue de la géographie physique. Au point de vue de la civilisation et des groupements humains, il faut tout de suite faire intervenir l'élément climat, qui détermine la végétation et les cultures. On s'aperçoit alors que la bande fertile et cultivable est très étroite, ne dépassant pas, en général, une profondeur de 100 à 150 kilomètres. Plus loin de la mer, c'est la steppe, qui ne renferme que des îlots privilégiés et exceptionnels où la culture est possible. Les facteurs géologiques et orographiques agissent dans le même sens que les facteurs climatiques, et concourent à diviser l'Afrique du Nord en une série de zones sensiblement parallèles au littoral, en une succession de bandes

Digitized by Google

allongées et étroites[1]. Considérée en masse, l'Afrique du Nord est une haute terre, un énorme socle, dont les chaînes montagneuses forment les rebords et les gradins. Il faut franchir ces bordures montagneuses lorsque, de l'intérieur, on veut gagner soit la Méditerranée, soit le Sahara. La partie centrale de la Berbérie, l'Algérie actuelle, est la plus compacte et la plus fermée. Aux deux extrémités, le relief se désarticule. Le Maroc commence, au point de vue de la géographie physique, là où les communications s'orientent vers l'Ouest et où les eaux coulent vers l'Atlantique et non plus vers la Méditerranée. De même la Tunisie commence, au point de vue de la géographie physique, là où la pente générale, les fleuves, les communications s'inclinent vers la mer orientale.

Nulle part ou presque nulle part, ce qui, remarquons-le, serait parfaitement possible quelles que soient les conditions de climat de la Berbérie, on n'observe des convergences de vallées comme en France dans la région de Paris ou en Angleterre dans la région de Londres; à peine la région de Tunis ou celle de Fâs présentent-elles quelques traits de ce genre. Point de grande vallée orientée Nord-Sud comme la vallée du Rhône et ouvrant une porte à la pénétration de la civilisation partie des côtes vers l'intérieur. Pour prendre un exemple, qu'on suppose la vallée du Chélif, qui rappelle, par certains traits la vallée du Rhône, orientée Nord-Sud et non pas Ouest-Est comme elle l'est en fait : toute l'histoire de l'Afrique du Nord en serait modifiée. Les montagnes ont des altitudes médiocres en général : par leur disposition et leur morcellement, elles créent de graves obstacles aux communications du Nord au Sud ; elles ne sont pas assez hautes pour former de grands réservoirs de neiges et de glaciers d'où s'épanchent des fleuves abondants. Le Maroc est, à cet égard, comme à beaucoup d'autres, la partie la moins déshéritée de la Berbérie. Ses montagnes ont 1,000 à 2,000 mètres de plus que celles de l'Algérie et de la Tunisie, ce qui suffit à donner à ses fleuves un caractère différent. Mais, quelle que soit l'importance des trois grands cours d'eau du Maroc, le Sebou, le Loukkos et

---

(1) Augustin BERNARD et Emile FICHEUR, *Les régions naturelles de l'Algérie*, (*Annales de Géographie*, 1902).

Digitized by Google

l'Oum-er-Rebia, du premier surtout, ils ne sauraient en aucune façon être comparés, même de très loin, aux fleuves géants de l'Asie orientale ou des Amériques, à un Yang-Tsé-Kiang ou à un Missisipi, pas même à l'Elbe ou à la Seine. Et, comme le Chélif, la Medjerda, leur sont bien inférieurs, il ne saurait s'agir dans l'Afrique du Nord de « civilisation fluviale ».

La civilisation maritime n'est pas aussi complètement exclue. Mais elle ne se trouve pas non plus dans des conditions très favorables. Il n'y a point de ces multiples découpures et anfractuosités, îles, caps, baies, qu'affectionnait la marine des anciens, qu'on rencontre à un si éminent degré dans l'Archipel, sur les côtes de la Grèce et de l'Asie-Mineure, et dont, depuis Ritter, tous les géographes ont si souvent vanté, peut-être même exagéré l'importance. La mer est, comme l'a dit l'historien ancien, méchante et sans ports. Tandis que, sur les côtes méditerranéennes d'Espagne, de Provence ou de Grèce, si violent que soit le vent du Nord, on en est garanti une fois blotti dans les sinuosités du rivage, le littoral africain fait face au Nord, c'est à dire aux vents les plus violents et les plus dangereux. C'est pire encore sur la côte atlantique du Maroc, qui est une des plus mauvaises qui soient au monde pour la navigation, et si la côte orientale, tournée vers les Syrtes, est un peu moins maltraitée, elle ne peut passer néanmoins pour très favorisée. Aussi les Berbères ont-ils toujours été de piètres navigateurs. L'eau n'est pas leur élément ; ils en ont peur, ils ne savent pour la plupart ni construire ni diriger convenablement une embarcation. Ils n'ont jamais fait de navigation commerciale. Leurs méthodes de pêche sont des plus grossières. Quant à la piraterie, ce sont surtout des étrangers, Turcs, renégats, Andalous, qui l'ont pratiquée, rarement des Africains. Malgré tout, la vie dans l'Afrique du Nord s'est réfugiée et concentrée aux extrémités maritimes, parce que c'est là, aux points de rencontre avec la Sicile et l'Espagne, au voisinage du détroit de Gibraltar et du canal de Sicile, que la Berbérie se trouve en contact avec le monde extérieur, en relations avec des pays mieux doués et plus civilisés qu'elle même.

De ces conditions générales se dégagent un certain nombre de conséquences, — notamment les suivantes : 1° La Berbérie n'a pas de centre naturel imposé, en quelque sorte, par les cir-

constances géographiques, comme Paris en France, Londres en Angleterre, Vienne en Autriche. L'Afrique du Nord n'a jamais pu trouver ce noyau, ce point solide autour duquel se groupent les parties annexes ; aucune région n'a réussi à y jouer le rôle historique du Latium de l'Ile-de-France, du Brandebourg, du grand-duché de Moscou[1]. Elle semble avoir été destinée par la nature au morcellement politique[2]. Jamais aucun centre n'a été de force à s'imposer aux autres d'une manière complète et définitive. 2° Les principaux centres d'action politique, les capitales, bien loin de se trouver au centre géométrique, comme Madrid en Espagne, occupent au contraire une situation tout à fait excentrique. Le centre géométrique de la Berbérie est quelque part du côté d'Aflou ou de Laghouat : or, il n'y a aucune chance pour que jamais ni Aflou ni Laghouat soient les capitales de l'Afrique du Nord. En vain, dans certains cas (Sétif, Tiaret), on essaiera de transporter les capitales à quelque distance de la mer : elles communiqueront, il est vrai, plus facilement avec l'intérieur, mais plus difficilement avec la mer de laquelle les sépareront d'épais massifs montagneux. L'avantage ne compensera pas l'inconvénient. En se rapprochant de l'Atlantique ou des Syrtes (Kairouan, Merrakech), les conditions seront moins mauvaises, mais demeureront très médiocres. Les vraies capitales seront doublement excentriques, car des villes comme Tunis et Tanger sont situées, non-seulement sur le littoral, mais aux parties extrêmes de ce littoral. 3° L'Afrique du Nord, malgré sa grande étendue apparente a une superficie *utile* trop faible et une conformation trop défectueuse pour avoir jamais pu s'organiser elle-même en un ou plusieurs grands Etats. Toujours le mouvement est venu du dehors ; toujours elle a dépendu d'un pays extérieur : l'Italie, l'Espagne, l'Orient, aujourd'hui la France. « L'histoire de l'Algérie, dit Renan, se divise d'après le nombre des conquêtes étrangères qu'elle a subies. Les victoires des Romains, des Vandales, des Byzantins, des Arabes, des Français, sont les jalons qui coupent la monotonie de ses annales. » — Livrée à elle-même, elle n'a jamais réussi à s'élever

---

(1) RATZEL, *Politische Geographie*, p. 417.

(2) S. GSELL, *L'Algérie dans l'antiquité*, nouv. éd. in-8, Alger, A. Jourdan, 1903, p. 35.

au-dessus de la vie de tribu. Elle n'échappe au morcellement que pour être plongée dans l'universel et faire partie de vastes empires comme l'empire romain, l'empire arabe, l'empire colonial français.

II

Comme le remarque Ratzel[1], les peuples commerçants, Phéniciens, Grecs, Vénitiens, Hanséates, sont essentiellement des peuples urbains (*Städtevölker*). Dès l'aurore de l'histoire, les Phéniciens fondent des villes sur les côtes de la Méditerranée. « Ils choisissaient [2] le plus possible des îlots très voisins du littoral, où ils pouvaient s'isoler et derrière lesquels ils constituaient un port. A défaut d'île, ils se fixaient sur un promontoire ou sur un plateau facile à défendre, qui, par la saillie qu'il faisait sur la mer, protégeait les vaisseaux contre les vents du large. » Peu de localités de l'Afrique du Nord offraient pour les *emporia* phéniciens des conditions aussi parfaites que Marseille, Antibes, Agde. Cependant Bône, Collo, Cherchel, Ténès, Melilla, présentent de bons types des conditions topographiques qu'ils affectionnaient.

A l'extrémité Nord-Est de la Berbérie, entre le cap Bon et le Ras-Sidi-Ali-el-Mekki se creuse le golfe de Tunis. Là viennent finir les derniers plis de l'Atlas ; là sont les plaines terminales des deux plus importants cours d'eau du Tell tunisien, la Medjerda et l'Oued Miliane. La région est en communication facile avec le Sahel de Sousse et avec la steppe de Kairouan par les cols larges et bas qui percent la portion septentrionale de la chaîne de Zeugitane. « Position au débouché naturel du Tell et pénétrabilité du côté du Sud, voilà les deux traits essentiels de la région, traits accentués par l'altitude médiocre et l'absence de compartiments distincts[3]. » Mais, si ces traits géographi-

(1) *Anthropogeographie*, II, p. 503.

(2) S. Gsell, ouv. cité, p. 24.

(3) Ch. Monchicourt, *La région de Tunis* (*Annales de Géographie*, 1904, p. 150).

ques influèrent sur les destinées ultérieures de cet emplacement, ce fut sa merveilleuse situation maritime, au seuil du bassin occidental de la Méditerranée, qui le désigna tout d'abord à l'attention des navigateurs, surtout lorsque ces navigateurs, comme ce fut le cas des Phéniciens, venaient de la Méditerranée orientale, vers laquelle regarde le golfe de Tunis.

Quant à la topographie locale de Carthage, on sait combien elle est difficile à interpréter. C'est que la région s'est beaucoup modifiée depuis l'antiquité ; elle a été très remaniée par les atterrissements de la mer et des fleuves, et aussi, pourrait-on dire, par les alluvions humaines. Si l'on observe que la Sebkha-er-Riâna était jadis une simple baie de la Méditerranée et s'avançait en outre bien davantage vers la Bahira, on reconstitue la position presque insulaire de Carthage, qui, comme le dit Polybe, n'était rattachée à la Libye que par un isthme d'environ 25 stades (1 kilomètre) de largeur. La ville s'étendait au Sud et à l'Est de la colline de grès miocènes, haute de 60 mètres environ, qui portait Byrsa ou Bozra, c'est-à-dire la citadelle ; un port avait été creusé dans ces grès : il s'ouvrait sur la baie du Kram, dans laquelle il y avait probablement un autre port extérieur, qui devait communiquer par un canal avec le lac de Tunis[1].

La situation exceptionnelle de Carthage avait probablement été utilisée par les Phéniciens dès le début de leurs navigations vers l'Ouest. Peut-être cependant avait-elle été précédée par Utique, gênée plus tard par les alluvions de la Medjerda : c'est du moins une des explications que l'on donne de son nom, Kart-Hadchat, la Ville-Neuve, et cette explication s'accorde assez bien avec la géographie de la contrée. Carthage fut probablement d'abord une étape à égale distance à peu près de Tyr et des mines de Tarsis. Les établissements phéniciens, dont les plus anciens paraissent antérieurs à la fin du XII^e^ siècle, passent, à partir du VIII^e^ siècle, sous la suzeraineté de Carthage, qui, à côté des anciennes colonies, en fonde de nouvelles. Elle s'empara de presque toute l'Espagne, de la

(1) Sur la question des ports de Carthage, voir les *Chroniques Archéologiques*, de S. Gsell, dans *Mélanges de l'Ecole de Rome*. Cf. *Atlas Archéologique de la Tunisie.*

Digitized by Google

Sardaigne, d'une partie de la Sicile. Elle se constitua un véritable empire territorial, très différente en cela des autres colonies phéniciennes, et conquit en Afrique un territoire assez étendu ; elle établit même son influence et sa civilisation sur des régions dont elle ne fit jamais la conquête matérielle[1]. Elle resta cependant attachée à la mer, comme son caractère l'y invitait. Aux Carthaginois aussi bien qu'aux Grecs s'applique le mot de Platon : « Comme des grenouilles au bord d'un marais, nous nous sommes assis au bord de la mer. »

Carthage, entrepôt du commerce de l'Occident, demeura la première ville de l'Afrique du Nord, tant que la Berbérie fut aux mains d'une puissance maîtresse de la Méditerranée, qu'il s'agît d'un gouvernement local (les Carthaginois, Genséric) ou d'Etats étrangers ayant leur base d'action outre-mer (Rome, Byzance). Carthage punique avait, dit-on, 700,000 habitants[2]. Brûlée et détruite par les Romains, elle fut vouée à une solitude éternelle, et du sel fut répandu sur la terre pour que rien n'y put croître désormais. Mais telle est la puissance des privilèges géographiques qu'elle redevint bientôt capitale, après avoir été quelque temps remplacée par Utique. La Carthage romaine était regardée comme la troisième ville de l'empire, et on disait d'elle qu'elle était comme une seconde Rome.

Aucune des autres capitales romaines en Berbérie n'atteignit jamais l'importance de Carthage, à aucun point de vue. Nous n'avons pas à rappeler ici les remaniements assez nombreux que les Romains firent subir aux circonscriptions administratives de l'Afrique du Nord. Ces remaniements mêmes montrent la difficulté de diviser le pays en provinces bien cohérentes. Le fait que Rome conserva pendant deux siècles après la chute de Carthage le système du protectorat, des *reges inservientes*, prouve combien la conquête du pays lui parut difficile.

A peine est-il besoin de mentionner, parmi les centres d'action politique de l'antiquité, Hadrumète et Gabès. Ce sont de simples chefs-lieux de circonscriptions administratives, résultat du démembrement de la Tunisie en petites provinces à la fin de

(1) S. Gsell, *L'Algérie dans l'Antiquité*, p. 26 et 28. Sur les limites de Carthage en Afrique, voyez l'article du même auteur dans le présent recueil.

(2) G. Boissier, *L'Afrique Romaine*, p. 51.

Digitized by Google

l'Empire. Elles n'ont d'ailleurs pas joué bien longtemps ce rôle. Elles sont les débouchés l'une de la Byzacène, c'est-à-dire de la région mi-tellienne, mi-steppienne, pays d'olivier, situé au Sud de la dorsale tunisienne, l'autre du Djerid et de l'Extrême-Sud tunisien, si curieux par son caractère semi-désertique et semi-maritime.

Les Romains ont eu deux capitales intérieures, Cirta et Sétif, qui correspondent à une pénétration de la Berbérie plus accentuée que les villes maritimes. L'une et l'autre sont situées dans la province de Constantine, dont la constitution diffère de celle des provinces d'Alger et d'Oran : par suite de la plus grande largeur du Tell, du mélange plus intime du Tell et de la steppe et du plus grand morcellement du relief, il est plus facile d'y fonder et d'y maintenir des centres d'action à quelque distance de la mer.

De Cirta, les Romains n'avaient pas choisi l'emplacement ; il y avaient succédé aux Phéniciens et aux indigènes. De même que, derrière les Turcs, nous avons rencontré les Arabes et les Berbères, de même, derrière les Carthaginois, les Romains rencontrèrent les rois et les chefs indigènes dont les uns furent leurs alliés et les autres, leurs adversaires. C'était la dynastie des rois numides, la famille de Massinissa, de Micipsa et de Jugurtha, qui régnait à Cirta. Perchée sur un roc de trois côtés inaccessibles, Cirta est une île à sa manière. Ce nid d'aigle est essentiellement une *guelaâ*, et ce sont visiblement les motifs de sécurité qui l'ont fait choisir. Située à plus de 800 mètres d'altitude, elle a un climat plus rude mais moins débilitant que celui du littoral. S'il n'est pas facile d'entrer à Constantine ni d'en sortir, cependant des vallées et des coupures dans les massifs montagneux lui permettaient de communiquer sans trop de peine avec Bône et Philippeville, ses deux ports, ainsi qu'avec Souk-Ahras, Aïn-Beïda, Batna et Sétif. Elle occupe une position à peu près centrale par rapport à ces diverses villes, qui étaient, elles ou d'autres cités dans leur voisinage, des centres d'influence romaine, comme elles sont redevenues des centres d'influence française.

Sétif, fondée au I^er^ siècle par Nerva, avait au commencement du III^e^ siècle une population considérable, renommée par son amour des lettres et des arts. Elle n'a pas la pittoresque situa-

Digitized by Google

tion de Constantine. C'est un des endroits les plus mornes de l'Algérie, à la surface d'une grande plaine où rien n'arrête le regard, où rien ne semble déterminer, en un point plutôt qu'en tout autre, la fondation d'une ville. Ce n'est pas une situation forte, et elle ne paraît même pas avoir été fortifiée à l'époque romaine. Le climat est rigoureux à cette altitude de plus de 1,000 mètres, et la neige plus fréquente qu'à Constantine. Sétif est séparée du littoral par le massif montagneux le plus difficile à pénétrer de toute l'Algérie, celui de la Kabylie des Babors. Cependant elle est entourée de belles terres à blé : ce sont des plaines, mais ce n'est pas la steppe nettement infertile du Sud des provinces d'Alger et de Constantine. Bien qu'elle ait été surtout une capitale administrative, la riche colonie (*splendidissima colonia)* était le grand marché où affluaient les céréales de la plaine et du Hodna, une partie des fruits et des huiles de la Kabylie. De là partaient de grandes routes dans toutes les directions : vers Constantine, Djidjelli, Bougie, le Hodna, Lambèse[1].

La plus importante des capitales antiques, après Carthage, fut Césarée[2]. Les Phéniciens appelaient Iol le comptoir qu'ils avaient fondé en ce point ; il n'était ni très important ni très connu avant le roi Juba II, qui y fit sa résidence et lui donna le nom de Caesarea. Le port, comme dans tant d'autres établissements phéniciens, était établi entre la terre et une petite île, l'îlot Joinville, brise-lames naturel et refuge en cas d'attaque des indigènes. Les terres avoisinantes sont fertiles, le climat agréable et rafraîchi en été par la brise du Nord-Est, à laquelle la localité est bien exposée. En arrière s'étend un âpre massif montagneux, qui domine directement Cherchel et qu'habitent des Berbères qui furent toujours très prompts à la révolte. Les communications sont faciles à l'Est vers la Mitidja, par les vallées qui entourent le Chenoua : elles le sont beaucoup moins à l'Ouest et surtout au Sud. Entre la montagne et la mer, une étroite bande, large d'un kilomètre à peine, fournissait pour une ville une assiette passable, bien qu'assez incommode. C'est là que s'éleva Césarée ; une muraille continue l'entourait, enfermant un espace de près de quatre cents hectares et la garantissant contre les

(1) E. Cat, *Essai sur la Maurétanie Césarienne*, Paris, 1891, in-8. p. 162 et suiv.

(2) Id. p. 126 et suiv. S. Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*. Id., *Guide archéologique des environs d'Alger*.

montagnards. Des vaisseaux marchands apportaient dans le port les produits d'Europe et prenaient en retóur des blés, des bestiaux et des huiles. Embellie de somptueux monuments, de thermes, de palais, de théâtres, ornée de statues copiées sur les chefs-d'œuvre de l'art hellénique, Césarée fut une ville célèbre qui joua un grand rôle pendant quatre siècles. Elle finit comme elle devait finir : Firmus y entra avec les Maures révoltés et la livra aux flammes.

Tanger n'égala jamais Césarée dans l'antiquité. C'était une des villes les plus anciennes de la Mauritanie, et la légende lui donnait pour fondateur le géant Antée. Capitale de Bocchus, puis de la Tingitane, elle occupait, comme l'a montré Tissot[1] l'emplacement que couvre aujourd'hui Tanger, et non point Tandja-el-Balia. Elle occupe une belle baie circulaire, abritée contre les vents de l'Ouest et du Nord, et dont la configuration est tout-à-fait semblable à celle de Mers-el-Kebir, d'Alger, de Bougie. De tout temps, la trop grande proximité des massifs montagneux et le voisinage trop immédiat des Berbères fut sans doute un danger pour elle, bien que sa kasba occupe une position forte et bien isolée. Les terrains argileux qui l'entourent, et qui sont impraticables lorsqu'ils sont détrempés par les pluies, gênaient à coup sûr les communications avec l'intérieur. Mais sa situation sur le détroit, la proximité des côtes d'Espagne, qu'on aperçoit à courte distance, en faisaient un lieu très privilégié, au contact de deux continents.

Il faut conclure de ce rapide aperçu que Carthage est demeurée, pendant toute l'antiquité, la vraie capitale de la Berbérie. Jamais les autres centres d'action n'ont pu se mesurer avec celui-là. Sans parler des villes qui n'étaient que des chefs-lieu administratifs, comme Gabès, Hadrumète ou Sétif, celles mêmes qui, comme Césarée, rayonnaient du plus vif éclat, empruntaient cet éclat à Carthage et à Rome et brillaient en raison directe de leur situation par rapport au foyer central. Salluste, dans une phrase souvent citée, fait remarquer que la différence entre l'état social des diverses fractions de Berbères s'explique par leur éloi-

---

(1) Tissot, *Recherches sur la géographie comparée de la Maurétanie tingitane*, Paris, 1877, in-4, p. 44 et 180.

Digitized by Google

gnement plus ou moins grand de l'élément civilisateur par excellence, c'est-à-dire de cette Méditerranée qui fut à la fois le centre et l'agent principal du développement du monde antique. *Ibi et in omni Africa,* dit l'historien, *quæ procul a mari incultius agebat.* Qu'on ajoute : *Quæ procul a Carthagine incultius agebat,* et l'on aura les lois géographiques du développement de la Berbérie dans l'antiquité. Ce sont là des faits très simples, mais, si l'on y réfléchit, très riches en conséquences. La pénétration romaine, comme la pénétration phénicienne, procédant d'Est en Ouest, en même temps que du Nord au Sud, ce sont les régions orientales qui sont le plus complètement organisées ; les provinces y sont plus nombreuses et plus petites. La Numidie et la Maurétanie césarienne se romanisèrent moins complètement que la Proconsulaire. La Tingitane, à peine entamée, n'a été atteinte que par les plus faibles ondulations de ces grandes vagues historiques. Les Romains s'étaient bien efforcés, par un admirable réseau routier, de remédier, dans une certaine mesure, aux imperfections de la nature et de donner aux différentes régions de la Berbérie la cohésion que la géographie leur a refusée. Mais ils n'y étaient pas complètement parvenus. La Berbérie, pour une puissance venant de l'Est, se présente comme une souricière à plusieurs fonds : le défilé de Ghardimaou arrêta longtemps les Romains, et le défilé de Taza les arrêta probablement toujours. Ni les Phéniciens, ni les Romains ne réussirent à pacifier et à civiliser complètement l'Afrique du Nord. Il s'y conserva toujours, selon le mot de Masqueray, des réserves de barbarie. En laissant autour de leurs colonies, si romanisées qu'elles fussent, des tribus indigènes intactes, les Romains avaient préparé la ruine de leur colonisation. On ne s'expliquerait guère autrement comment la langue et la civilisation romaines, qui se sont conservées en Espagne et en Gaule, ont si complètement disparu en Afrique. Disparues aussi les capitales antiques, parce qu'elles ne répondaient point à des nécessités permanentes et n'offraient pas des avantages tels que les hommes s'y trouvassent ramenés. Une seule région a vu renaître une capitale au Moyen-Age, et c'est précisément à peu de distance de Carthage, sur ce golfe de Tunis, dont la géographie nous a démontré la valeur exceptionnelle.

Digitized by Google

III

« Au VIIe siècle, la civilisation antique, déjà frappée par les indigènes et par les Vandales, périt dans l'Afrique septentrionale, lors de l'invasion arabe. Cette contrée que l'Orient et l'Occident s'étaient si longtemps disputée..... appartient désormais tout entière à l'Orient ; l'unité méditerranéenne cesse d'exister. Dans les temps troublés qui suivirent la conquête musulmane, les Berbères purent refuser le paiement des impôts aux gouverneurs arabes, chasser les représentants du Khalife, fonder des empires qui s'étendirent jusqu'en Egypte et jusqu'au cœur de l'Espagne. Mais ils ne se séparèrent pas du monde de l'Islam pour rentrer dans le monde latin[1].

Les nouveaux maîtres de l'Afrique du Nord abordent le pays par son versant oriental, comme les Phéniciens et les Romains. Mais à la différence de leurs prédécesseurs, ils l'abordent par terre. Les nouvelles capitales, arabes ou berbères, contrairement aux capitales antiques, sont d'abord fondées loin de la mer, à la lisière des steppes ou même du Sahara. Puis, une série de de circonstances historiques ramènent, sauf au Maroc, tous les centres d'action politique au bord de la Méditerranée.

L'habitude des Arabes, quand ils s'établissaient dans un pays étranger, était de ne pas disperser l'armée dans de petites garnisons et de se concentrer dans une place qui était souvent une place nouvelle dans le genre des colonies militaires de Bassra et de Koufa[2]. C'est à Sidi Okbah, l'apôtre de l'Islam chez les Berbères qu'il était réservé de fonder un centre analogue à la limite de l'Afrique propre et de la Byzacène et d'imprimer ainsi à la conquête un caractère de stabilité. « Quand un imam entre en Ifri-

---

(1) S. Gsell, *L'Algérie dans l'antiquité*, p. 143.

(2) Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, Berlin 1885, in-8, I. p. 352.

Digitized by Google

kia, lui fait dire En-Noweïri[2], les habitants de ce pays se mettent à l'abri du danger en faisant la profession de l'Islamisme, mais aussitôt que l'imam se retire, ces gens-là retombent dans l'infidélité. Je suis donc d'avis, ô musulmans, de fonder une ville qui puisse servir de camp et d'appui à l'islamisme jusqu'à la fin des temps ». D'après la légende, l'emplacement de Kairouan était une forêt impénétrable et marécageuse remplie de serpents et de bêtes féroces, qui à la voix d'Okbah, s'enfuirent emportant leurs petits, en présence de l'armée arabe étonnée de la puissance de son chef. Une révélation fixa la Kibla de la mosquée de Kairouan, que l'ignorance d'Okbah le mettait hors d'état de déterminer même approximativement.

Tel fut le premier centre religieux et politique des musulmans dans l'Afrique du nord. La situation géographique choisie est bien telle qu'on pouvait l'attendre. Pour ces terriens, le danger vient de la mer ; c'est loin de la mer, à l'abri des flottes byzantines, qu'ils placent leur *Kaïrouan*. Ils sont à peu près au centre de la Tunisie à mi-chemin du cap Blanc aux grands Chotts, de Sousse à Tébessa, à égale distance des côtes et des massifs montagneux. Une zone de dépressions, lacs et sebkhas, entoure Kairouan et, dans les hivers pluvieux, l'isole de toutes parts ; en été, elles fournissent aux troupeaux des pâturages. L'emplacement est triste ; c'est une steppe sans grandeur et sans même la majesté du vrai désert ; il a d'ailleurs été dénudé depuis l'époque de la fondation de la ville. Au reste, cette désolation des abords, en admettant même qu'elle ne soit pas accrue, n'était pas de nature à impressionner les nouveaux habitants de l'Afrique du Nord, qui y retrouvaient comme une image de leur patrie.

Dès le début du xe siècle, Kairouan, tout en conservant son prestige de ville sainte, est remplacée comme centre politique par El-Mehdia. C'est que désormais le danger vient surtout des Berbères, qui, déjà à deux reprises, au viie siècle, se sont emparés de Kairouan. Les Fatimides redoutent plus encore que leurs prédécesseurs les attaques des Kharédjites ; ils se préoccupent d'ailleurs davantage des choses méditerranéennes ; ils ont une flotte et se livrent à la piraterie. Aussi le Mahdi Obeïd-Allah

(2) En Noweïri, in App. à l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, trad. de Slane, i p. 327.

Digitized by Google

chercha-t-il sur la côte l'emplacement d'une nouvelle capitale ; après avoir visité tout le littoral depuis Tunis jusqu'à la petite Syrte, il choisit une étroite presqu'île ayant la forme d'une main avec son poignet, à 60 milles de Kairouan ; les indigènes l'appelaient *Djeziret-el-Far*. Sur cette étroite langue rocheuse, fortifiée par le Mahdi à l'entrée de l'isthme, fut l'*Africa* du Moyen-Age, qui porte son histoire écrite dans son aspect et dans sa configuration : ce fut un nid de corsaires, tour à tour chrétiens et barbaresques, au débouché du canal des Kerkennah dont ils savaient utiliser les courants alternatifs.

Cependant les Berbères, qui ont conquis l'Espagne au VIIIe siècle, la Sicile au IXe, conquirent l'Egypte au Xe siècle, pour le compte de leurs maîtres. Les Fatimides transportent au Caire le centre de leur empire, et abandonnent le Maghrib aux dynasties purement berbères, qui le possèderont jusqu'à l'arrivée des Turcs. Après les tentatives de domination universelle des Almohades et des Almoravides, les Hafsides, puis, à partir du XVIe siècle, les Turcs résident à Tunis. Ibn-Khaldoun vante la magnificence de cette ville, qui, au XIIIe siècle, surpassait, dit-on, le Caire, et comptait plus de 100,000 habitants. Sous les pachas, les deys et les beys, elle perdit beaucoup de sa splendeur, et fut surtout un repaire de pirates ; mais elle demeura toujours une des plus grandes cités de l'Afrique. Tunis a, au point de vue des relations générales, les mêmes avantages qui avaient fait autrefois la fortune de Carthage. Mais sa situation topographique diffère profondément de celle de la ville antique. Tunis n'est pas un port de mer ; bâti au fond d'une lagune sans profondeur[1], il a dû, jusqu'à une époque toute récente, se servir d'une ville intermédiaire, La Goulette, pour son commerce maritime. Alors que Carthage avait une position quasi insulaire, Tunis a une assiette presque continentale. Entre les collines de Bir-Kassa et celles de Ras-Tabia, la ville musulmane s'étage sur un plan incliné qui descend en pente assez douce vers la Bahira, alors qu'il s'arrête d'une façon abrupte dans la direction opposée et culmine au-dessus de la cuvette du lac Sedjoumi. Tunis n'étant pas, comme Carthage, maîtresse de la mer, s'est placée à l'abri des insultes immédiates d'une flotte :

(1) MONCHICOURT, art. cité, p. 155.

Digitized by Google

ce motif d'ordre militaire est évidemment la raison de l'abandon de l'emplacement antique et du choix de l'emplacement moderne. On peut constater néanmoins que, dans la partie orientale de la Berbérie, la capitale moderne s'est trouvée ramenée tout près de la mer et dans le voisinage immédiat de la capitale antique.

Dans le Maghreb central, plus compact encore et plus dépourvu de *Schwerpunkt*, les capitales musulmanes ont été plus nombreuses encore, les oscillations et les hésitations plus prolongées. A partir de 750, on peut dire qu'il n'y a plus de pouvoir central dans la Berbérie. De même qu'en Europe, après la chute de l'empire romain, nous voyons les peuples ébaucher dans une mêlée confuse des groupes plus ou moins compacts, plus ou moins considérables, suivant l'importance du noyau qui les constitue et le génie du chef qui les commande, de même dans l'Afrique du Nord, des tribus puissantes et des hommes hardis forment des Etats immenses ou médiocres qui s'entredétruisent et se substituent les uns aux autres. L'histoire est dispersée, morcelée comme le pays lui-même. Il y a bien, à certains moments, des esquisses de Tunisie, d'Algérie, de Maroc, mais le plus souvent la vie est purement locale ou bien confondue avec celle des autres pays méditerranéens, tantôt l'Espagne, tantôt l'Egypte.

Les Berbères kharedjites fondent d'abord les deux principautés de Tiaret (Tagdemt) et de Sidjilmasa. A Tiaret[1] « une sorte de royaume de Dieu, dit Masqueray, où on accueille les réfugiés de toutes les tribus appartenant à la secte, se constitue sur les hauts-plateaux du Maghreb central. » Yakoubi parle de Tahert la Neuve comme d'une grande et magnifique ville peuplée d'habitants d'origines diverses et qu'on appelait l'Irak du Maghrib. L'endroit était heureusement choisi, à plus de 1,000 mètres d'altitude, sur les pentes du Djebel Guezoul. L'hiver y est froid, brumeux et les pluies abondantes[2]. Tiaret, au point de contact du Tell et des steppes, commandant l'entrée des fer-

---

(1) V. A. Bel, *Les Benou-Ghânya (Publication de l'Ecole des Lettres d'Alger)*, 8°, Paris, Leroux, 1903, p. 149, note 2.

(2) On rapporte qu'un Arabe étant parti de Tahert et s'étant rendu de là au pays des Noirs, regarda le soleil et lui dit : « Certes, je te vois ici bien fier, mais je t'ai vu bien petit à Tahert ». Masqueray (*Chronique, d'Abou Zakaria*, 8°, Alger, 1879, p. 49 et suiv.).

tiles plateaux du Sersou, près des sources du Chélif et de la Mina, est en communication relativement facile avec le Sud et avec le littoral. C'est une bonne capitale pour des indigènes montagnards.

Sidjilmasa, dont on vanta les splendeurs jusqu'au XVIe siècle, vivait évidemment surtout du commerce transsaharien ; c'était le grand marché des esclaves, de l'or et de la gomme. Elle était non loin d'Abouam où l'on voit encore des ruines que les indigènes appellent *el-Medina*, dans les oasis du Tafilelt, situées sur le versant méridional de l'Atlas et qui correspondent au delta terminal de l'Oued-Ziz[1].

Tiaret et Sidjilmasa furent éphémères. Deux autres capitales montagnardes et berbères, Achir, fondée au Xe siècle dans le Djebel-Lakhdar, au Sud-Est de Médéa, et la Kalaâ des Beni-Hammad, prospère au XIe siècle, sur les flancs du Djebel Maadid, au Nord-Est de M'sila, et dont M. Blanchet a décrit les ruines encore imposantes[2], n'étaient pas davantage organisées pour vivre et commander. Ces tentatives de formations d'Etats sont d'ailleurs arrêtées au XIe siècle par la grande invasion des Hilal et des Soleïm. Les Hammadites abandonnent leur capitale et se transportent dans la montagne de Bedjaïa ; ils s'y établissent sur les ruines de l'antique Saldæ « afin, dit Ibn Khaldoûn[3], de se soustraire à l'oppression et aux brigandages que la race arabe exerçait dans les plaines ; les montagnes de Bougie étant d'un accès fort difficile et les chemins presque impraticables pour les chameaux des nomades, leur territoire était à l'abri de toute insulte ». Protégée par ses hautes murailles escaladant les flancs du Gouraya, Bougie, si favorablement située au fond de la plus belle rade naturelle de l'Afrique du Nord, dans un site incomparable, devint « le siège et le boulevard de l'empire hammadite ». Plus de 100,000 habitants s'abritèrent, dit-on, dans ses murs. Comme la terre lui était fermée par les Arabes et sans doute aussi par les montagnards indomptables du Djurjura, elle se tourna vers la mer, s'enrichit par le commerce et les relations maritimes, puis par la piraterie.

---

(1) Ibn Khaldoun, I, p. 220. El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, tr. de Slane, 8°, Paris, 1859, p. 328.

(2) *C. R. Ac. des Inscript.*, 3 septembre 1899.

(3) Ibn Khaldoun, I, p. 46.

Digitized by Google

Une seule des capitales intérieures du Maghreb central vécut plus longtemps, et subsista jusqu'à l'arrivée des Turcs au XVIe siècle : c'est Tlemcen. Une première ville berbère avait été fondée là au VIIIe siècle par Idris, sur l'emplacement d'une ville romaine et était devenue la capitale des Beni-Ifren[1]. Mais c'est à partir de la fondation de Tagrart par Yousof ben Tachfin l'Almoravide, au XIe siècle, qu'elle commence à jouer un grand rôle ; elle fut glorieuse et prospère sous les Almoravides, les Almohades et surtout sous les Beni-Zeiyan aux XIIIe-XIVe siècles ; elle était le centre des échanges et le comptoir commercial de toutes les transactions entre l'Europe et l'intérieur de l'Afrique ; d'après certains historiens, elle eut alors jusqu'à 125,000 habitants. Adossée au dernier étage du massif intérieur, à la lisière des calcaires jurassiques et des terrains tertiaires, à une altitude de 830 mètres, elle domine majestueusement la plaine d'Hennaya qui s'étend à ses pieds. Abritée des vents du Sud et recevant les vents marins, ses magnifiques vergers, qu'arrosent des eaux limpides et abondantes, lui avaient valu son nom romain de *Pomaria*. Plus voisine de la mer que Tiaret ou Achir, elle accédait à ses ports de Rachgoun et d'Honeïn, sinon sans difficultés, du moins sans obstacles insurmontables. Mais si la situation locale est des plus belles, les relations générales sont moins avantageuses. Tlemcen est trop à l'Ouest de la Berbérie centrale pour pouvoir la dominer. Elle est bien placée, il est vrai, pour entrer en rapports avec le Maroc, et profiter de la seule porte qui s'ouvre entre ce pays et l'Algérie, le couloir de Taza. Mais par là aussi passent les ennemis et les envahisseurs. Nulle histoire n'est plus instructive que celle de Tlemcen en ce qui concerne la géographie de l'Afrique du Nord. Qu'est-ce en effet que l'interminable lutte des Zeiyanides et des Mérinides, de Tlemcen et de Fâs, lutte sans issue parce qu'aucun des deux adversaires n'est en état de triompher de l'autre d'une manière définitive, sinon l'expression d'un fait géographique ? Au XVIe siècle seulement, les Beni-Zeiyan, pris entre les Espagnols d'Oran et les Turcs d'Alger, finissent par succomber.

Une fois de plus, la capitale du Maghreb central est ramenée

---

(1) V. W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, 8°, Paris, 1903. A. Bel, *Histoire des Beni 'Abd el-Wad*, 8°, Alger, 1904.

Digitized by Google

au bord de la Méditerranée. Comme les Phéniciens, les Romains et les Arabes, les Turcs sont extérieurs à la Berbérie. C'est à cent kilomètres environ de Cherchel qu'ils placèrent le centre de leur domination. Vers le milieu du x^e siècle[1], Bologguin, fils de Ziri, obtint de son père la permission de fonder trois villes dans la province dont le gouvernement lui avait été confié : il y éleva les cités qui s'appellent aujourd'hui Médéa, Miliana et Alger. Cette dernière fut construite au bord de la mer, sur l'emplacement occupé par Icosium, petite colonie phénicienne et romaine. Mais c'est seulement avec les Turcs que commencent ses grandes destinées. Kheir-ed-Din Barberousse prit d'assaut le Peñon, forteresse élevée par les Espagnols dans le port même d'Alger, sur un des îlots et, rattachant cet îlot à la terre par une digue, créa le port célèbre qui devint l'asile imprenable des corsaires. Grâce aux nombreuses descriptions des captifs et des voyageurs[2], nous pouvons nous faire une idée assez nette de cette étrange cité que fut l'Alger turc. Bâtie sur le penchant d'une colline escarpée, elle avait la forme d'un triangle dont la kasba (118 mètres) formait le sommet et dont la base rocheuse plongeait directement dans la mer, « semblable, dit Shaler, à une voile blanche étendue sur un champ de verdure ». Alger, qui compta à certaines époques jusqu'à 150,000 habitants, était riche par la piraterie. Le commerce extérieur, aux mains des Morisques d'Espagne et des Juifs, ne fut jamais bien considérable. La plaine lui fournissait en abondance des céréales, des fruits, des légumes, des bœufs, des moutons. « Si cette plaine appartenait aux chrétiens, disait Haedo, il n'y aurait pas de pays plus fertile ». La fertilité du Sahel d'Alger et de la plaine de la Mitidja est en effet un des avantages de la capitale turque. Mais c'est évidemment la petite darse, véritable cachette protégée par le Peñon et la digue qui avait tout d'abord fixé et retenu le choix des corsaires. Ils bénéficièrent ensuite de la situation d'Alger à distance à peu près égale des deux extrémités de la Régence. Leurs beys résidèrent à Constantine, à Médéa ; dans l'Ouest, successivement à Mazouna, à Mascara et à Oran. Entre

---

(1) De Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque*, in-8, Paris, Leroux, 1887, p. 12.

(2) Notamment Haedo in *Revue Africaine, 1870.*

Digitized by Google

Alger et la vallée du Chélif d'une part, le beylik du Titteri de l'autre et enfin le beylik de Constantine, la nature et les hommes interposent de graves obstacles, qui gênèrent parfois les Turcs, mais ils ne s'en souciaient qu'à demi. Profitant des divisions des tribus indigènes et s'appuyant sur certaines d'entre elles, grâce au système des makhzen, ils en étaient venus à bout dans la mesure assez faible où ils jugeaient utile de le faire.

Le Maroc, moins disgracié de la nature que l'Algérie, n'a connu au Moyen-Age que deux capitales. Toutes deux sont des capitales intérieures, situées à plus de 200 kilomètres de la mer, dans les plaines du versant atlantique. L'une, Fâs[1], est la capitale du Gharb, c'est-à-dire des plaines du Nord, l'autre, Merrakech, du Houz, c'est-à-dire des plaines du Sud. Au commencement du IXe siècle, un descendant d'Ali, Idris, fonde Fâs sur un emplacement traversé par un affluent du Sebou et occupé par des Berbères de la tribu des Zouagha. La ville se composa à l'origine de deux parties, situées chacune sur une des rives de la rivière, l'*Adouat-el-Andalous* ou rive des Andalous, où on installa 8,000 Maures expulsés de Cordoue, et l'*Adouat-el-Karaouiyin* ou quartier des gens de Kairouan. Ces quartiers se livrèrent de longues luttes jusqu'à l'époque où Yousof ben Tachfin l'Almoravide les réunit en une seule ville. Les Mérinides fondèrent Fâs-Djedid au XIIIe siècle. C'est vers cette époque que Fâs eut sa plus grande splendeur ; elle compta, dit-on, jusqu'à 400,000 habitants. Elle est toujours demeurée un des grands centres urbains de la Berbérie, et est encore la principale capitale de la dynastie des Chorfa.

La position géographique est des plus heureuses. Fâs est à peu près au centre de la dépression qui sépare les massifs littoraux du système de l'Atlas, et sur la route naturelle qui longe la base occidentale de l'Atlas, de sorte que les deux grandes voies historiques du Maroc s'y croisent. Elle commande la route de Tlemcen et du Tafilelt par l'Innaoun, la route de l'Atlantique par le Sebou, le plus grand fleuve de la Berbérie. Un peu plus bas, l'Ouerra vient converger dans la dépression. C'est dans la même région privilégiée, à 50 kilomètres environ à l'Ouest de

(1) Sur Fâs et Merrakech, voir E. Doutté, *Revue générale des sciences*, 1903, p. 374 et suiv. (note bibliographique, p. 378).

Digitized by Google

Fâs, dans le Zerhoun, que se trouvait la principale ville romaine de l'intérieur de la Tingitane, Volubilis (Ksar-Faraoun). Les avantages locaux ne sont pas moindres. « A l'exception du Caire, dit M. Eugène Aubin[1], je ne connais point, dans toute l'Afrique du Nord, ville mieux située et de plus bel aspect que Fâs, plus favorisée par le relief du sol, par les eaux et par la verdure ». Vue des promontoires couronnés de ruines qui s'élèvent en dehors des remparts, Fâs, émergeant de la masse sombre des jardins, offre un aspect enchanteur. La ville a été construite à l'endroit où l'oued Fâs, après avoir traversé la plaine de Saïs et avant de se jeter dans le Sebou, grossi de sources très abondantes à niveau constant, tombe en multiples cascades au fond d'une étroite vallée. L'assiette de la ville est très mouvementée ; l'altitude, qui est de 387 mètres à la Kasba, tombe dans les parties basses à moins de 240 mètres. Cette pente rapide, gênante pour une ville moderne, notamment pour les charrois, est au contraire toujours recherchée par les indigènes de l'Afrique du Nord, pour lesquels elle offre des avantages au point de vue de la défense, de la salubrité et de l'aération. Fâs est entourée d'un amphithéâtre de montagnes qui lui donnent en été une température fort élevée et la privent de la brise du Nord : c'est son principal défaut. Les matériaux de construction (briques, chaux, calcaire du Zalagh), l'argile à poterie, le sel abondent dans les environs. Aussi à qui est maître de Fâs appartient le Maroc. Sans doute les souverains musulmans qui y ont régné ne sont pas venus à bout de la résistance berbère et n'ont jamais fait du Maroc un Etat centralisé, parce qu'ils ne disposaient que de bien faibles moyens et aussi parce qu'ils ne s'en sont jamais donné la peine. Mais nulle part ailleurs ne s'est constitué un Etat durable ; nul noyau de cristallisation, nul foyer de culture n'a eu l'importance de celui-là.

Lorsque s'éleva au XIe siècle le puissant empire des Almoravides, le chef de ces Berbères Sahariens, Yousof ben Tachefin, voulant avoir une capitale digne de son empire, et en même temps une base d'opérations, fonda Merrakech. Les Almoravides se montrèrent plus préoccupés de l'Espagne que du Maghrib ; leur empire hispano-marocain, à son apogée, s'étendit depuis Saragosse jusqu'au Soudan. Bientôt le commandement passa

(1) Eugène AUBIN, *Le Maroc d'aujourd'hui*, in-18 jés., Paris, 1904, p. 268.

Digitized by Google

des Berbères du Sahara à ceux de l'Atlas ; les Almohades conquirent le Maroc, la moitié de l'Espagne, tout le Maghrib central et l'Ifrikia. Mais la décadence fut rapide, et la bataille de Las Navas de Tolosa (1230), marqua la fin de ces grands empires berbères.

Merrakech, fondée pour tenir en respect les montagnards de l'Atlas, puis occupée par eux, n'est pas sans présenter quelques analogies de situation avec Kairouan. Mais ces analogies sont surtout apparentes. Le Deren marocain, avec ses cîmes qui dépassent 4,000 mètres, a un rôle tout autre que les reliefs beaucoup plus faibles et plus fragmentaires de la Tunisie. Surtout il donne naissance à des cours d'eau considérables, qui, en toute saison, alimentent les irrigations. Merrakech est située au point de convergence de ces cours d'eau, non loin du Tensift, qui est leur grand collecteur. En outre, le sous-sol primitif imperméable se trouvant sous la plaine à une faible profondeur, des canaux souterrains, les *khettaras* y ont été creusés. Limitée au Nord par la petite chaîne des Djebilet, la plaine communique facilement avec ses ports : Mogador, Safi, Mazagan, et garde les chemins qui débouchent du Sous et du Draâ, par les cols de l'Atlas. Merrakech, située à 490 mètres d'altitude, mais déjà à la latitude d'Ouargla, a un climat continental et nettement saharien, atmosphère sèche, nuits froides, journées brûlantes. Les maisons n'y sont pas serrées comme à Fâs, ou dans l'Alger turc, qui ressemblait, dit Haedo, à une pomme de pin. Autant Fâs semble étouffée, au fond de l'étroite vallée où l'enserrent des montagnes pelées, autant Merrakech se déploie à l'aise, dans son immense plaine constellée de palmiers[1]. Avec ses larges rues poudreuses, ses maisons généralement peu élevées en terre battue, ses vastes carrefours, sa population de Draoua et de nègres, elle a des allures de ville soudanienne. Là devait être et fut en effet la capitale du Maroc du Sud.

Dégager toutes les conclusions que suggère l'histoire des capitales musulmanes de la Berbérie et leurs fréquents déplacements nous entraînerait trop loin. Si l'histoire de l'Afrique du Nord est si confuse, si morcelée, si dépourvue d'intérêt, cela ne

(1) Doutté, art. cité.

Digitized by Google

tient pas uniquement à la mauvaise qualité des documents, à peu près inutilisables, dont nous disposons. Cela tient aussi à la géographie, à la configuration même de la contrée, à l'état social des populations qui l'habitent et qui n'ont jamais dépassé le régime de la tribu. On fausse cette histoire lorsqu'on la sépare de celle de l'Espagne, de la Sicile, de l'Orient. On la fausse plus encore lorsqu'on veut à tout prix chercher et trouver dans l'Afrique du Nord des Etats centralisés, semblables ou analogues aux Etats européens, Lorsqu'on nous dit d'un souverain musulman ou d'un chef indigène qu'il conquit et gouverna toute l'Afrique du Nord, entendez qu'il y entreprit quelque gigantesque rezzou, ce qui est en somme, ici, la forme des relations entre Etats comme entre tribus : on ne s'expliquerait pas autrement que ces grands empires s'écroulent au bout d'une ou deux générations sans laisser de traces. Les vrais souverains de l'Afrique du Nord, ce sont ses sires de Coucy et ses rois d'Yvetot, le seigneur des Beni-Abbas et le roi de Kouko, en un mot les chefs de tribus. Les tribus sont les unités fondamentales auxquelles il faut s'attacher si l'on veut comprendre et décrire la vie réelle de l'Afrique du Nord ; ce sont elles qui forment la trame du tissu ; le reste n'est que broderies surajoutées. M. Rinn(1) compte qu'il y avait, en 1830, sur le territoire actuel de l'Algérie, 516 groupes ethniques ou politiques, formant autant d'entités distinctes constituées en circonscriptions, confédérations, fiefs et républiques ; en somme, 516 Etats. Il ne faut jamais concevoir les vagues Etats musulmans, qu'on voit à certains moments se constituer, comme limités par des lignes ; la séparation s'exprime par une zone d'isolement. Dans le royaume d'Alger, avant 1830, ces zones désertes se nommaient *Bled-el-Khela*, pays de l'abandon, ou *Bled-el-Baroud*, pays de poudre. Sous une autre forme, c'est ce que le Maroc connaît aujourd'hui sous le nom de *Bled-es-Siba*. Jamais un Etat, au sens européen du mot, ne s'est dégagé de cette anarchie. « Le Maroc, a dit très justement M. Doutté, n'est pas un empire qui croule, c'est un pays où l'assemblage des parties n'est pas encore cohérent. » On peut en dire autant de l'Algérie et de la

---

(1) Rinn, *Le Royaume d'Alger sous le dernier Dey*. (*Revue Africaine*, 1897, p. 122.)

Digitized by Google

Tunisie turques, des empires arabes ou berbères. Les capitales sont comme des phares allumés dans la nuit, et d'où la lumière rayonne à plus ou moins grande distance. On voit ces phares de plus ou moins loin, suivant qu'ils sont plus ou moins bien situés ; ceux qui sont vus de l'intérieur ne sont pas aperçus de la mer, et réciproquement ; ils s'éteignent tout-à-coup ou déclinent peu à peu, et la lumière s'allume sur un autre point.

IV

L'établissement des Français dans l'Afrique du Nord, et avec eux d'une civilisation pourvue de moyens inconnus autrefois, a fait entrer la Berbérie dans une période nouvelle. Le jour où les guerriers vêtus de rouge, annoncés par d'anciennes prédictions, entrèrent dans Alger par la Porte-Neuve est un des plus grands de l'histoire. Il a eu, pour les destinées de notre pays, des conséquences plus considérables que toutes les guerres de Napoléon Ier. Les acteurs et les témoins de cette magnifique épopée que fut la conquête algérienne eurent-ils conscience de la grandeur de leur œuvre, dont l'avenir seul devait révéler la portée ?

On ne saurait assez insister sur ce fait que la valeur des traits géographiques se modifie au cours de l'histoire. Certains privilèges naturels peuvent se changer en désavantages. Les petits bassins étroits, enfermés dans une ceinture montagneuse, les dentelures de côtes que recherchaient les navires de faible tonnage de l'antiquité et du Moyen-Age ne conviennent plus à la navigation actuelle. De même les *guelaâs*, les lieux qu'un motif de sécurité avait fait choisir à cause précisément de la difficulté d'accès, comme Constantine, Miliana, Tlemcen même, se trouvent souvent à l'écart des voies de communication modernes ou ne sont atteintes par elles qu'au prix de grands efforts, qui ne les préserveront sans doute pas de l'inévitable décadence. Parfois aussi les centres anciens se maintiennent, mais pour des raisons tout autres que celles qui les avaient fait choisir à

l'origine. L'Afrique du Nord en offre, notamment à Alger, un exemple remarquable.

Lorsqu'un peuple colonisateur s'établit dans un pays neuf comme l'Amérique du Nord, il lui est facile de choisir, pour y construire ses villes, ses centres politiques ou commerciaux les localités les mieux appropriées aux conditions modernes de l'existence et des communications. Tel n'était pas le cas dans la Berbérie : nous travaillions ici non dans le neuf, mais dans le vieux. Il nous fallait tenir compte du passé. Nous en avons certainement tenu trop de compte, d'abord parce que l'homme est un animal essentiellement gouverné par l'habitude « qui supplante en nous la raison », comme a dit le poète-philosophe ; puis parce que, au moment où nous nous sommes établis dans l'Afrique du Nord, nous ne savions rien d'elle, et que nous ignorions même si nous y resterions. Nous avons donc placé notre capitale à Alger, simplement parce que c'était celle des Turcs, nos prédécesseurs. Or, il s'est trouvé que l'emplacement convenait à merveille, mais pour de tout autres raisons que celles qui avaient séduit Barberousse. De même qu'à Marseille le vieux port, qui fut le berceau de la cité, n'est plus qu'une annexe des bassins de la Joliette, de même à Alger la vieille darse turque n'est plus qu'un abri pour les torpilleurs, ces modernes corsaires, et pour les embarcations de plaisance. C'est dans la vaste baie en hémicycle qui s'étend entre les promontoires de Bouzaréa et le cap Matifou que se sont taillés, que s'agrandissent encore à l'heure actuelle les bassins du grand port. La ville même se déplace graduellement, parallèlement à son port, vers le Sud, vers la baie de l'Agha et les coteaux de Mustapha, où la nature a préparé l'assiette d'une grande cité, assiette qui fait complètement défaut sur l'emplacement du vieil Alger turc. En vain les Français, véritables Vandales, se sont efforcés de toutes les manières de détruire et d'abîmer la vieille cité barbaresque. La malfaisance coalisée du génie militaire et des municipalités algéroises, cherchant l'un à retenir la ville dans son enceinte, les autres à démolir les quartiers indigènes pour en faire des terrains à bâtir, n'a pas prévalu contre les forces géographiques; leur outrage à l'art, au pittoresque et au bon sens s'est trouvé par dessus le marché une mauvaise opération de voirie.

Quand aux conditions géographiques générales, on pourrait

croire qu'elles n'ont pas changé : ce serait une grave erreur. « Si l'on cherche, dit M. Vidal de la Blache[1], quels sont les principes moteurs du développement des villes et des Etats, il faut regarder surtout aux changements qui surviennent dans les modes de communication et de transport.... Vienne une de ces révolutions qui dérangent profondément les rapports de distance, les faits se remettent d'eux-mêmes en mouvement, les causes de groupements travaillent sur de nouvelles bases. Il se produit quelque chose de semblable au renouveau d'activité qui s'empare d'un fleuve, si quelque modification terrestre est venue augmenter sa pente. C'est ce qui est arrivé de nos jours ; la vapeur a révolutionné les distances ; et par là notre époque se montre, au premier chef, créatrice de phénomènes dans le domaine de la géographie politique. » — Alger a, comme aux temps des Turcs, les avantages d'une riche banlieue, et cette banlieue, comme le prévoyait Haedo, a pris aux mains des Européens une valeur exceptionnelle. Mais le cercle montagneux qui enserrait la Mitidja a été rompu par les chemins de fer. Vers Constantine, la voie ferrée a franchi les gorges de Palestro et les Portes de Fer, tournant le redoutable obstacle de la Kabylie du Djurjura, pôle de divergence de l'Algérie et réduit de l'indépendance berbère. Vers Oran, elle a joint la Mitidja à la vallée du Chélif en traversant la difficile région qui s'étend au pied des Zaccars, entre El-Affroun et Affreville. Vers le Sud, elle a atteint le Titteri par les gorges de la Chiffa et le plateau de Médéa. Ce n'est pas sans peine qu'on a triomphé de la fatalité géographique, comme le prouve le prix d'établissement des lignes ferrées et les difficultés de leur exploitation. On pourrait même, si l'on voulait entrer dans le détail, montrer par quelques faits que le passé se survit à lui-même : on citerait, vers Constantine, l'éboulement du tunnel d'El-Achir, et les communications souvent interrompues par les neiges ; vers Berrouaghia, le glissement continu des marnes argileuses de Médéa ; vers Oran, l'accident du tunnel d'Adélia et le fait que l'insurrection de Margueritte, si elle avait eu un peu plus d'ampleur, aurait pu menacer la voie ferrée entre l'Ouarsenis et le Zaccar. Mais ce sont là des détails qui, s'ils sont significatifs, n'ont aucune

(1) Vidal de la Blache, art. cité, p. 109.

Digitized by Google

importance dans la vie générale du pays. En fait, grâce aux voies ferrées, Alger, placée à égale distance des deux extrémités de la Berbérie, peut y faire sentir son influence, ce que ni l'Alger turc, ni la Césarée romaine n'avaient pu faire. Elle est vraiment une métropole et commande réellement à son territoire.

Si nous poursuivons notre examen, nous remarquons qu'Alger est à peu près exactement sous le méridien de Paris et de Marseille, ce qui n'a évidemment d'importance que depuis que l'Algérie est une colonie française. La substitution de la navigation à vapeur à la navigation à voiles, un des plus grands événements de l'histoire, a coïncidé à peu près avec la conquête de l'Algérie. En 1830, la flotte envoyée contre Alger mit 18 jours à parvenir à sa destination. Dès 1834, le *Sphinx*, le plus beau vapeur de l'époque, traversait en 60 à 72 heures. En 1842, le *Charlemagne* accomplit plusieurs traversées en 45 heures, rapidité qualifiée alors de *merveilleuse*, et qui correspondait à 9 nœuds. Nous en sommes, aujourd'hui, à 26 heures et 18 nœuds. Et il est certainement facile de faire mieux.

Enfin la Méditerranée n'est plus une mer fermée : l'ouverture du canal de Suez en a fait la route des Indes et de l'Extrême-Orient, et lui a rendu une partie du rôle que la découverte de l'Amérique lui avait fait perdre. De là l'importance si considérable d'Alger comme port d'escale et de charbonnage[1].

En Tunisie, nous avons maintenu la capitale à Tunis, tout en respectant, mieux qu'à Alger, la ville indigène. Nous avons seulement fait de Tunis un port de mer en créant un canal à travers la Bahira, et bâti la ville européenne en terrain plan, sur les bords mêmes de cette Bahira. On peut se demander si cette solution est de tous points excellente, et même si elle est définitive. M. Monchicourt[2] dit bien que « la raison qui a condamné Carthage au profit de Tunis, il y a plus de mille ans, subsiste toujours. Pour la Tunisie devenue française et fortement appuyée

---

(1) La croissance d'Alger, sans avoir rien d'américain, a été assez rapide : elle compte aujourd'hui, avec ses faubourgs, 141,000 habitants, dont 96,000 Européens. Aucune autre ville de l'Algérie n'est en état de lui disputer le premier rang, même Oran, brillante et jeune cité maritime de 88.000 habitants. Constantine (48,000 habitants), n'augmente pas, et sera sans doute bientôt égalée par Bône, futur chef-lieu de la province de l'Est (37,000 habitants).

(2) Monchicourt, art. cité, p. 155. Th. Fischer, *Tunis, Bizerta und Tunesien im Jahre 1904*. (S. A. *aus den Preussischen Jahrbüchern*).

Digitized by Google

par l'armée d'Afrique, le danger vient encore de là mer». Nous avouons n'être pas convaincu. Il y a eu d'autres motifs, comme l'existence du chemin de fer Rubattino, pour se maintenir à Tunis. Tunis n'a pas la vue directe de cette mer à la privation de laquelle les Carthaginois préférèrent la résistance à outrance et la mort. Surtout le prix des fondations dans un sol vaseux, l'odeur insupportable qui s'exhale des boues de la Bahira, enfin la température très élevée et très pénible sont des inconvénients fort sérieux[1]. On peut se demander s'il n'aurait pas mieux valu, comme l'avait rêvé ce grand romantique doublé d'un homme d'affaires que fut le cardinal Lavigerie, établir la capitale européenne à Carthage. On peut se demander même si Bizerte, qui se porte en quelque sorte au devant de l'Europe et dont le lac merveilleux abriterait des flottes entières, ne sera pas dans quelques siècles la vraie capitale. Il y a là encore un remarquable exemple du changement de valeur de certains traits géographiques. Le lac de Bizerte était jadis sans intérêt, parce que les habitants de la Tunisie étaient impuissants à en assurer l'accès aux navires en perçant le cordon littoral. Quoi qu'il en soit, Tunis avec ses 175,000 habitants, est actuellement la troisième cité du continent africain, après le Caire et Alexandrie et avant Alger[2].

Au Maroc, il conviendra sans doute de respecter, plus encore qu'en Tunisie, la capitale indigène, la ville sainte de Moulay-Idris, non pas seulement parce que notre présence y blesserait les musulmans, mais encore et surtout parce que nous nous y trouverions fort mal. C'est quelque part sur les pentes du Zalagh, ou bien dans le Zerhoun, aux environs de l'ancienne Volubilis, qu'il conviendrait probablement de se placer. Quels que soient d'ailleurs les avantages de la région de Fâs, et l'importance de cette ville de 80,000 habitants, on peut se demander si le centre politique du Maroc « européanisé » ne se trouvera pas lui aussi ramené à la côte, soit à Tanger sur le

---

(1) Le climat d'Alger étant également beaucoup plus pénible pour les Européens que celui de Cherchel, les capitales modernes se trouvent sous ce rapport dans des conditions moins favorables que celles des Romains.

(2) Il y a lieu de noter que la population *européenne* d'Alger (97,000 habitants dont 70,000 Français) dépasse de beaucoup celle de Tunis (55,000 habitants dont 10,000 Français).

détroit et à l'extrême pointe du continent, soit à Larache, port de Fâs, soit à Mahedia-Rabat, débouché de la vallée du Sebou, au point de jonction entre le Maroc du Nord et le Maroc du Sud. Les Chorfa savaient bien ce qu'ils faisaient en maintenant les légations à Tanger et en se confinant, eux et leur makhzen, dans leurs capitales intérieures de Fâs et de Marrakech. Cette situation a sans doute contribué en quelque chose à les préserver si lontemps de l'influence européenne; les capitales « alternatives », doubles ou même triples en comptant Rabat, en même temps qu'elles démontrent bien que le Maroc n'est pas un Etat véritable, ont agi dans le même sens en rendant le Sultan en quelque sorte insaisissable.

Et voici que l'histoire, une fois de plus, se recommence. Résolus d'abord à limiter notre occupation à ce fossé de la Mitidja « l'enceinte continue » qu'on pouvait apercevoir d'Alger, comme les Romains s'étaient limités au « fossé de Scipion », voici que, comme les Phéniciens, les Romains et les Arabes, nous sommes conduits, moins de trois quarts de siècle après la prise d'Alger, à dominer toute la Berbérie et à réaliser entre nos mains l'unité de l'Afrique du Nord. Etrange fatalité géographique ! Les couloirs qui s'ouvrent entre les plis parallèles de l'Atlas nous ont déjà conduits jusqu'à la mer des Syrtes, et nous conduiront, bon gré, mal gré, jusqu'à l'Atlantique. Mais l'œuvre se renouvelle dans des conditions singulièrement différentes, qui tiennent à la supériorité de notre armement, de nos voies de communications, et à la manière dont nous avons abordé l'Afrique du Nord.

Nous l'avons, en effet, attaquée en son centre, et non pas, comme nos prédécesseurs, par l'Orient. C'était jouer la difficulté, puisque nous commencions par la partie la plus compacte, et que, de droite et de gauche, d'Abd-el-Kader et des Kabyles, de Tunisie et du Maroc, nous venaient les résistances et les obstacles. Mais, en revanche, au lieu de nous heurter à la série des « souricières », une fois fortement établis sur ce bastion central, nous n'avions plus qu'à nous laisser glisser, par Ghardimaou et par Taza, vers Tunis et vers Fâs. Nous n'avons d'ailleurs pas laissé de « réserves de barbarie » : on nous l'a reproché. On a dit que la conquête de la Kabylie était inutile, et plus inutile encore celle du Sahara. On a dit que nous avions eu

Digitized by Google

tort de détruire les institutions indigènes et le régime de la tribu. Peut-être l'avenir rendra-t-il à l'Algérie et aux Algériens meilleure justice. Nous croyons, pour notre part, que c'est parce que nous avons fait régner la paix française de la Méditerranée au Sahara, parce que nous avons implanté par des moyens violents et artificiels une nombreuse population de paysans français au centre de la Berbérie, parce qu'en un mot nous avons employé, en Algérie, la manière forte, voire même la manière brutale, que nous avons pu employer en Tunisie la manière douce, et que nous pourrons essayer au Maroc la manière ultra-douce, disons même lénitive. Nous enveloppons d'ailleurs ce dernier pays de toutes parts, puisque nous avons une façade atlantique qui manquait à nos prédécesseurs, et que Bordeaux, Nantes, Le Havre, seront appelés, en même temps que Marseille, à profiter de l'ouverture du Maroc.

On peut rêver plus encore : « Dans la concurrence des Etats[1], l'étendue prend une importance qu'elle n'avait pas. Après avoir été longtemps un obstacle, l'espace est en train de devenir une force. Sans doute le passé avait connu déjà des empires « sur lesquels le soleil ne se couchait pas » ; et ce n'est pas d'hier qu'un empire s'est formé allant de la Baltique au Pacifique, égal, comme disait Humboldt, à la surface visible de la lune. Mais ces agglomérations étaient des masses embarrassées de leur propre poids ; plus ou moins vite aujourd'hui la vie s'y insinue, pénètre sous forme de locomotives ou de steamers. On est amené ainsi à concevoir un empire s'étendant de la Manche au lac Tchad, au golfe de Guinée et à l'embouchure du Congo ; l'Espagne et l'Italie, entraînées dans notre orbite, collaboreraient avec nous à la mise en valeur de cet énorme territoire. Mais ce sont là des rêves auxquels il serait dangereux de s'abandonner dès à présent. Il ne faut pas vouloir, comme Okbah ou Abd-el-Moumen brûler les étapes intermédiaires, sous peine de voir notre empire se disloquer. C'est là le grand danger qui menace la Berbérie française.

Le séparatisme paraît un fantôme ; l'Afrique du Nord, qui n'a jamais pu vivre par elle-même, le pourrait aujourd'hui moins

(1) Vidal de la Blache, art. cité, p. 110.

Digitized by Google

que jamais ; les colons Européens y seront toujours une minorité en face d'une population indigène qui ne s'est à aucune époque laissé assimiler et fusionner, dont l'islam a encore accru la force de résistance et qu'un abîme, qui n'existait pas dans l'antiquité, sépare de la civilisation des nouveaux venus. Mais, en Algérie même, la différence de la structure et des éléments de population amène entre les trois provinces certaines jalousies, sans gravité d'ailleurs, parce que le centre politique d'Alger est assez fort pour les faire taire. Une mésintelligence entre l'Algérie et la Tunisie, qui s'est manifestée par quelques symptômes, aurait des conséquences bien autrement funestes. Le protectorat marocain avant même d'être né, n'a-t-il pas montré parfois envers l'Algérie des sentiments médiocrement sympathiques ? Il faut y prendre garde et étouffer ces germes funestes. Ce qui serait le plus à craindre pour la Berbérie, ce serait l'existence agitée des pays de l'Amérique du Sud, indéfiniment morcelés et toujours en conflit les uns avec les autres. Le remède est à côté du mal ; il est dans le génie essentiellement centralisateur de la France. Certaines mesures administratives, comme celles qui consisteraient à faire dépendre les trois pays de l'Afrique du Nord d'un même ministère, seraient assurément excellentes. Mais c'est surtout sur le développement des voies de communication qu'il faut compter pour maintenir l'unité. Si l'Algérie est le prolongement de la France, c'est à condition d'être reliée régulièrement, rapidement et fréquemment avec elle : la création d'un service quotidien rapide entre Marseille et Alger est le meilleur des « rattachements ». Tout ce qu'on fera pour développer la navigation entre les deux rives françaises de la Méditerranée aura des conséquences capitales. Tout ce qu'on fera pour permettre de se rendre rapidement d'Alger aux deux extrémités de la Berbérie contribuera à unifier notre empire colonial et à assurer son avenir. La puissance d'attraction des villes et leur sphère d'influence augmentent en raison directe de la facilité et de la rapidité des communications. On peut se demander si Alger, par les avantages de sa position et notamment par sa situation centrale n'est pas appelée à devenir la métropole de la Berbérie toute entière. Elle est à peu près à égale distance de Tunis et de Tanger, et maintient en quelque sorte l'équilibre entre les deux. La facilité des communications a rendu possible

Digitized by Google

et utile le groupement en grandes nations de contrées séparées par des mers et des océans, qu'on ne concevait autrefois que vivant complètement à part ou unies par des liens très vagues. Il est plus facile aujourd'hui de se transporter d'un bout à l'autre de l'Afrique qu'il ne l'était à Charlemagne d'atteindre les extrémités de son empire. Ainsi les causes de ruines, les fatalités géographiques qui ont détruit les empires en Berbérie n'existent plus, ou du moins ne sont plus invincibles. La vapeur permet d'en triompher.

AUGUSTIN BERNARD.

Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger
Maître de Conférences à la Sorbonne.

Digitized by Google

Digitized by Google

AD'NI

La Kabylie, qui n'a subi que légèrement la domination romaine et qui s'est défendue avec acharnement contre l'invasion des Arabes, a été, surtout à la suite de sa conquête par la France en 1857, le sujet d'un étonnement général de la part de tous ceux qui ne croyaient trouver en ces habitants que des montagnards farouches et barbares, composant une société à peine dégrossie et presque dépourvue des sentiments d'humanité comme le respect envers soi-même et envers ses semblables, la liberté dans la solidarité, la justice dans l'égalité, tous les grands principes moraux et sociaux qui sont enfin la base fondamentale de tout peuple vraiment civilisé.

C'est la constatation de ces principes, appliqués par les montagnards kabyles dans la formation et l'organisation de leurs cités, qui a fait dire aux éminents savants Hanoteau et Letourneux, dans leurs préliminaires sur les coutumes kabyles, t. II, chapitre premier :

« L'organisation politique et administrative du peuple kabyle est une des plus *démocratiques* et en même temps une des plus simples qui se puissent imaginer.....

L'idéal du gouvernement libre et à bon marché, dont nos philosophes cherchent encore la formule à travers mille utopies, est une réalité depuis des siècles dans les montagnes kabyles (1). Là, en effet, le peuple est tout et suffit à tout ; le gouvernement, l'administration, la justice, ne coûtent absolument rien à la communauté. Cet état de choses n'est pas, on le devine sans peine, le résultat de combinaisons savantes dont sont incapables des tribus à demi barbares ; il est la conséquence naturelle de l'esprit d'association et de solidarité qui, à l'état d'instinct, anime ces populations. Toute

---

(1) *Cf.* toutefois, les critiques sensées dirigées par Renan contre cet état de choses, dans son appréciation de l'ouvrage de Hanoteau et Letourneux, *La Société berbère, Mélanges d'histoire et de voyages*, Paris, 1879, in-8°, p. 319-352.

Digitized by Google

la société kabyle est constituée d'après les principes qui émanent de cet esprit; partout on retrouve, à ses divers degrés, l'association solidaire aussi bien dans les moindres intérêts de la vie privée, que dans les relations de la famille, du village et de la tribu.

Les institutions kabyles, quelques rudimentaires et imparfaites qu'elles soient, méritent donc, à plus d'un titre de fixer l'attention.

Quoiqu'il ne reste pas grand chose à dire sur les Kabyles après l'étude si complète qu'en ont faite MM. Hanoteau et Letourneux ; ce dernier point m'a cependant suggéré l'idée de recueillir et de livrer à la publicité un extrait inédit du Kanoun d'Ad'ni. Ce travail me parait d'autant plus intéressant que MM. Hanoteau et Letourneux ont, pour une raison que j'ignore complètement, écarté de leurs travaux les kanouns de cette grande et importante confédération des Aïth-Irathen.

La position d'Adni, dont le principal village Ldjemaa, est à peu près au milieu de la diagonale tracée de Tizi-Ouzou (1°42'45" de longitude orientale sur 36°42'46" de latitude septentrionale) à Fort-National (1°45'41" sur 36°29'20" est terminée à peu près par 1°44'17" de longitude est, sur 36°36'03" de latitude du nord.

Le *toufiq* d'Ad'ni comprend cinq villages : Ldjemâa, Agadir, Bechchâchâ Mesthiga et Thar'animth, dont la population totale est de 1,334 habitants, nombre déterminé par la *thimechret'*(1).

Sur la route militaire qui part de Tizi-Ouzou, route faite en moins de trente jours à la suite de la conquête de la Grande-Kabylie en 1857 et qui est vraiment pittoresque à cause des nombreux détours qu'elle décrit pour atteindre Fort-National, se trouve le toufiq d'Ad'ni, dont le territoire est limité à l'ouest par l'Oued-Aïssi, au sud par les dernières crêtes de la chaine des Irdjen, une des tribus de la grande confédération des Aïth-Irathen, à l'est par le ruisseau de Bousmah'el ou des Ibah'lal, et au nord par le Sebaou ou plutôt par la nouvelle route qui va des Issiakhen-Oumeddour à Mekla et à Azazga.

(1) La *thimechret'* est le partage de viande fait entre tous les gens du village sans distinction de sexe ni de rang. Il y a là un moyen infaillible pour déterminer le nombre des habitants d'un village ; cette viande étant découpée en morceaux, est généralement mise en petits tas pour huit ou dix habitants. C'est ainsi qu'il m'a été permis de donner la population des cinq villages d'Ad'ni à une dizaine d'habitants près.

Ldjemaà	39	tas de	10	parts — ce qui fait	390	habitants
Agadir.......	23	—	8	—	184	—
Bechchà'chà .	30	—	10	—	300	—
Mesthiga.....	17	—	10	—	170	—
Thar'animth .	29	—	10	—	290	—
Population totale d'Ad'ni...........					1,334	habitants.

Compris dans cette espèce de parallélogramme d'une superficie d'environ quatorze à quinze kilomètres carrés, le territoire d'Ad'ni nourrit une population purement agricole très dense. Les moyens d'existence leur étant seuls donnés par le figuier, l'olivier et la culture des céréales, les gens d'Ad'ni n'ayant parmi eux ni artisans, ni commerçants, sont loin d'avoir l'aisance des industrieux Aïth-Yenni, par exemple, ou des Aïth-Ouassif, qui, s'ils ne possèdent pas les riches terres d'Ad'ni, ont, grâce au commerce et à l'usure, des moyens de vivre plus aisément et de garder même quelques réserves pécuniaires.

Les habitants du toufiq d'Ad'ni, qui étaient jadis si aisés, sont de nos jours relativement pauvres. La juste et énergique répression de l'insurrection de 1871, les lourds impôts dont leurs terres sont frappées, et leurs besoins qui, chaque jour, ne font qu'accroître, paraissent être les principales causes de leur état malheureux. Aussi, avec des charges si multiples, il semble que la population montre plus d'activité en cherchant à tirer le plus de profits possible de ses terres, sa seule richesse. Chaque jour apparaissent de nouveaux champs qui n'étaient autrefois que des broussailles où seules des bandes de sangliers et de chacals vivaient en paix. Les fourrés de lentisques et de ronces sont remplacés par de beaux et verdoyants vergers de figuiers ; partout, sur le bord des chemins, dans les haies au milieu d'une broussaille de genêts, la greffe, pratiquée soigneusement sur un olivier sauvage, pousse forte et vigoureuse sous l'œil vigilant du propriétaire. Le figuier qui, il y a à peine une trentaine d'années, ne dépassait pas Souk-Lh'ad, envahit maintenant la plaine et descend jusqu'au bord du Sébaou. Aussi lorsqu'on part de Tizi-Ouzou pour se rendre à Fort-National et qu'à mi-côte, on arrive dans le territoire d'Ad'ni, on a la sensation d'être continuellement dans un immense verger : partout ce sont de vraies forêts d'oliviers, de vastes jardins de figuiers ; à côté des arbres fruitiers, se trouvent d'énormes et nombreux frênes dont les feuilles servent de nourriture aux bœufs pendant les fortes chaleurs des mois d'août et de septembre. De la vallée au sommet, on ne voit, malgré la déclivité parfois prodigieuse du terrain, aucune parcelle inculte. Même les terres argileuses de la plaine, qui ne donnent ordinairement qu'un faible rendement en orge ou en blé, sont, dès le mois de mai, labourées et semées de sorgho blanc *(bechna)*. Les bas fonds de Tah'mamth, que l'Oued-Aïssi transforme chaque hiver en marais, deviennent dès, le mois d'août, de vrais et beaux jardins potagers ; le haricot et le maïs y poussent à merveille ; çà et là sont des carrés de melons et de pastèques ; à côté des plates-bandes plantées de poivron, poussent des touffes de basilic. Durant toute la saison des fortes chaleurs, pendant que tout est sec et brûlé aux alentours, Thah'mamth, par sa verdure et sa fraîcheur, devient le coin le plus délicieux de la région. Aussi Tah'mamth, justement renommée, est-elle l'orgueil de tous les gens

Digitized by Google

d'Ad'ni. « Si riche soit-il, celui qui ne possède pas un lopin de terre à Thah'mamth n'a rien », disent-ils.

Thah'mamth, dont les gens d'Ad'ni sont si fiers, difficile à défendre contre les incursions du dehors à cause de l'Oued-Aïssi, qui y donne l'accès le plus facile, a été souvent la proie de leurs ennemis. Quand la confédération des Aïth-Aïssi était en conflit avec la leur, les récoltes ne pouvaient se faire que les armes à la main. Les M'khaznia turcs du bord du Sebaou (près Mirabeau) la razziaient fréquemment. Mohammed lui-même, n'ayant pu avoir raison de ces terribles et infatigables ennemis d'Ad'ni vint, pour les châtier avec une forte armée, et après une lutte acharnée il finit par s'emparer de Thak'sebth, où il dressa ses tentes et organisa un siège en règle. Grâce à sa cavalerie qui balayait la plaine, les gens d'Ad'ni, pour ainsi dire bloqués dans la montagne, souffrirent beaucoup de cet état de choses. Sans parler des champs de céréales brûlés ou coupés sur pied, Thah'mamth, en particulier, fut mis à sac par les soldats turcs qui, armés de haches, abattirent des milliers de figuiers et d'oliviers. Inutile d'ajouter que cet acte barbare ne fit qu'augmenter la haine et enflammer le courage dans le cœur des gens d'Ad'ni. C'est ainsi que plus tard nous les trouvons presque partout où il y a à se battre contre les Turcs. Les premiers contingents qui donnèrent contre le bey Moh'ammed, et qui causèrent sa déroute et même sa mort, furent en partie d'Ad'ni. C'est aux luttes acharnées contre les Turcs et aux victoires remportées sur eux, qu'un de leurs poètes fait allusion quand il dit :

Pauvre village de l'orgueil ! Ad'ni le brave.
Ils étaient habitués à faire face aux cavaliers
Tes cent cinquante jeunes gens !
Ils portaient des calottes et des *brima*[1],
Ils prennent maintenant le chemin de la corvée.

(HANOTEAU, *Chants populaires kabyles*, p. 133).

Ces cent cinquante guerriers d'Ad'ni ont sûrement été au premier rang pour défendre leur montagne attaquée et prise (24 mai 1857) par les colonnes du général Renault. Les premiers engagements de Thak'ousebth et de Souk-Lh'ad qui décidèrent de la prise de leurs cinq villages, et le dernier combat qui eut lieu sur les crêtes des Irdjen à Bou-Hellouan furent décrits par le même poète, qui dit :

---

(1) La *brima* est le nom d'une corde faite en poils de chameau qui se roule autour de la tête. Cette coiffure est un luxe chez les Kabyles qui ne portent que la calotte.

Digitized by Google

Le jour de la fête, le matin avant l'aurore,
Les troupes commencent à se préparer ;
Elles se divisent en colonnes
Pour gravir la montagne glorieuse ;
Le canon commence à parler,
L'ennemi franchit Bou-H'ellouan ;
Près du Caroubier(1) a eu lieu la rencontre :
Le sang coule plus abondant que les ruisseaux débordés.

(HANOTEAU, *Poésies populaires*, p. 129).

Cette journée mémorable (24 mai 1857), permit aux trois colonnes du général Renault, continuant leur marche ascensionnelle et victorieuse, de camper à Ouaïllal, en plein territoire de la tribu des Irdjen, pendant que, sur la gauche, Youssouf et Mac-Mahon s'emparaient de celle des Aïth-Akerma(2).

L'orgueil de cette montagne si redoutée fut à jamais brisé ; partout les Aïth-Irathen, si fiers de leur bravoure, furent refoulés et chassés de leurs villages qu'ils croyaient imprenables. Après un dernier et suppréme effort qu'ils essayèrent d'opposer à Icheridhen (24 juin 1857) à l'énergie et à la vaillance des troupes françaises, ils furent amenés à solliciter la soumission qui leur fut accordée moyennant une forte contribution de guerre.

C'est avec le cœur déchiré, et désillusionné sur l'invulnérabilité de sa montagne, que le poète d'Ad'ni termine par les mots suivants :

O mes larmes, coulez comme les pluies du printemps,
Ou comme les pluies d'orage pendant les *liali*(3) ;
Tu es vaincue, montagne de la victoire
Dont les Aïth-Irathen sont les plus vaillants guerriers ;
La fierté s'est éteinte dans les cœurs
Le soleil est tombé sur les hommes.

(HANOTEAU, *Poésies populaires*, p. 131).

---

(1) Ce caroubier existe encore près du col de Bou-H'ellouan, livrant passage aux crêtes des Irdjen (à 610 mètres d'altitude).

(2) La prise de ces différentes positions, qui eut lieu le jour même de la fête du Ramdhan ou du L'aïd-Esser'ir, permit au maréchal Randon, après la victoire d'Icheridhen, d'avoir la soumission de toute la Kabylie. (Voir CARREY, *Campagne de 1857*).

(3) On appelle *liali* la plus mauvaise période de l'hiver tant par le froid que par l'abondance des pluies. Cette période dure pendant quarante jours comprenant les vingt derniers jours de décembre et les vingt premiers de janvier.

Digitized by Google

Cette soumission a été sans doute franche, sincère et les « vaillants guerriers », auraient rougi de manquer à leur parole, si plus tard, il n'eût dépendu que de leur propre volonté de tenir l'engagement de fidélité pris envers la France. Sans parler des mille preuves de fidélité et d'amour données, depuis, par les montagnards, tous les *imr'aren* de nos jours ne peuvent penser aux tristes évènements de 1871, sans éprouver d'amers regrets. « 71, disent-ils, est pour nous, une bien triste époque. On voulait notre malheur et, comme nous étions aveugles et fous, on nous a facilement trompés et poussés vers l'abime, le tout pour servir les intérêts de de quelques faux marabouts ». Assurément toute la Kabylie aurait vécu dans la paix et dans la prospérité si, quatorze ans après, la France généreuse et sage avait su par sa prévoyance mettre cette Kabylie à l'abri de l'influence et de l'agitation de certains perturbateurs fanatiques, car la famille des Moqrani, cause initiale des tristes évènements de 1871, était non seulement peu estimée, mais presque inconnue des Kabyles du Djurdjura.

Quoique fortement travaillées par l'armée des Khouan de Haddad, la plupart des tribus n'étaient nullement décidées à prendre les armes ; et c'est sans enthousiasme qu'elles se soulevaient les unes après les autres. Partout les généraux Lallemand et Cérèz chargés de la répression, n'avaient en effet, rencontré qu'une résistance relativement faible par rapport à celle qui avait été opposée à leurs ainés, les Youssouf et les Renault. Si au combat d'Icheridhen, la lutte fut aussi acharnée qu'en 1857, ceci était dû à l'armée des Rah'mania que les Moqq'adem de Seddouq excitaient et poussaient à la résistance en promettant aux combattants fidèles, non pas la noble joie et la gloire de défendre la patrie, mais les mille délices de la vie future dans le Paradis de Mahomet ; autant la prise d'armes de 1857 avait le caractère spécial d'une lutte de défense nationale, autant celle de 1871, n'était au contraire qu'un soulèvement partiel provoqué par des sectaires que la politique et la prudence du gouvernement de l'époque, aurait pu facilement étouffer dès son éclosion(1).

Des fautes les plus graves ayant été commises, que le passé serve de leçon. La congrégation des Rah'mania, quoiqu'en partie désorganisée par la répression, a encore, dans la Kabylie et dans toute l'Algérie, des adeptes sur les agissements desquels il est prudent de veiller. Sans qu'on ait à craindre un retour d'événements pareils à ceux de 1871, les Khouan Rah'mania et autres ne peuvent, par leurs pratiques et sermons, que nuire au développement et à la marche de la civilisation. Ennemis de tous progrès, ils ne peuvent être que des gens dangereux à la cause française.

---

(1) Cf. R. Basset, *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chants populaires kabyles*. Louvain, 1892, in-8°.

Digitized by Google

Si peu fanatique que soit le Kabyle, il faut cependant veiller sur lui, comme sur les gens simples et ignorants, en le mettant à l'abri des tentations malsaines. C'est à la sagesse, à la prévoyance de l'administration politique de l'Algérie qu'il appartient de surveiller très étroitement ces khouan qui, sous les apparences de bigoterie inoffensive, ne cherchent, au fond, qu'à faire du prosélytisme et qu'à s'enrichir au dépens des pauvres montagnards.

L'esprit et les idées du Kabyle, en ce qui concerne la manière de s'organiser en société, sont donnés dans leurs *kanouns* dont MM. Hanoteau et Letourneux, ont fait une étude des plus magistrales. Aussi, qu'il me soit permis de dire seulement que le petit travail que je présente aujourd'hui, ne renferme, quant à l'esprit général des kanouns, aucune nouveauté.

Ce kanoun dont j'ai beaucoup restreint le développement par suite de circonstances indépendantes de ma volonté, m'a été dicté par les plus « anciens » du village. Malgré mes désirs, il m'a pas été impossible de me procurer la copie de ce kanoun qui aurait été mis par écrit, parait-il, vers 1872 ou 1873 par le khodja du toufiq, le nommé Si El-Hadj Mh'and Sa'di d'Ad'ni. Cette copie aurait été communiquée à l'administration militaire de Fort-National. Quelques heures de recherches dans les archives militaires de Fort-National ou de la commune mixte (ou à la subdivision de Dellys) pourraient amener la découverte de cet intéressant document et peut-être même celle de tous les kanouns de la confédération des Aïth-Irathen, car la rédaction et la communication de tous ces kanouns ont été exigées et faites à la même époque. Il y a là un point capital qu'il ne faut pas perdre de vue. C'est la rapidité avec laquelle la Kabylie se transforme et se développe chaque jour. Dans moins de vingt ans, il ne restera dans la mémoire des Kabyles, de leurs kanouns, que le nom.

Digitized by Google

LE KANOUN D'AD'NI

I. — *Ad'ni d'tsoufik'n khemsa thouddar : Ledjema'a, Agad'ir, Bechchâchâ Mesthiga, Tser'animth.*

II. — *Oulamma lamin ensent ioun, mkoull taddarth thezellou thimechret'is ouah'd'es.*

III. — *Ak'arou n tsoufik' d'lamin. Our itsour'al d'lamin h'acha ouin br'an ldouk'al, ouin zran d'bab b ouzzal d'ennif, ouin ibedden af lh'ak'k' d'lkhir, ouin ara ik'errân lbat'el af ougoujil d'louleggu, our n tets ara lh'akk igellil d'ouin tadjalt ma thella.*

IV. — *Lamin oulamma d'netsa ai d'amok'ran taddarth, our izmir ad'ikhd'em oula chemma h'achama slâlem l lâouk'al d'et't'oman illan id'es.*

LE KANOUN D'AD'NI

1. — Ad'ni est l'agglomération de cinq villages : Ldjema'a, Agad'ir, Bechcha'cha', Mesthiga et Thar'animth.

2. — Quoiqu'ils aient le même amin, chacun de ces villages a sa thimechret' à part.

3. — Le chef du toufiq est l'amin. Ne devient amin que celui qui est désiré par les notables, celui qu'ils savent brave et digne, celui qui ne recherche que le droit et le bien, celui qui réprimera toute injustice à l'égard de l'orphelin et de la femme en général, celui qui ne spéculera pas sur la part et les droits du pauvre et de la veuve, le cas échéant.

4. — L'amin, tout en étant chef du village, ne peut rien faire de lui-même sans avoir, au préalable, pris l'avis des notables et des *t'oman* qui l'assistent.

Digitized by Google

V. — *Ma illa d'lechour'al imok'ran isefk ad ijmâ ath tsaddarth s tsoufik s oumok'ran s oumezian ad'hed'ren ach ilezmen ath khed'men.*

5. — S'il s'agit d'affaires sérieuses, il doit convoquer en assemblée générale tous les gens du village, sans exception, vieux et jeunes, pour délibérer sur ce qu'il convient de faire.

VI. — *Itsili ledjemâ af lechour'al ara ilin d'lh'ourma taddarth, af thelioua af iberd'an, af ler'ella.*

6. — Il y a convocation de l'assemblée, lorsqu'il s'agit de délibérer sur des questions générales touchant la police et les intérêts du village, comme les fontaines, les chemins et les récoltes.

VII. — *Our iketchem ledjemâ h'acha ouin illan itsekka d'i tsoufik', ouin iouzamen ifkan lâid'.*

7. — Nul ne peut assister à la délibération s'il ne fait partie du toufiq, s'il n'a jeûné et n'a payé les droits de majorité.

VIII. — *Ouin ara ibt'elen ledjemâ mbla abrid', our idggen i lamin oualai et't'amen oukherroub is, fellas thariall l lekhet't'ia ; h'acha ma illa igoul, belli our iâlim ara s ledjemâ nar' illa d'lr'aieb.*

8. — Quiconque s'absente de la réunion sans motif et sans en avoir averti l'amin ou le t'amen de sa kharouba, sera à l'amende d'un réal, à moins qu'il ne prête serment sur son ignorance, au sujet de la convocation, ou qu'il soit absent.

IX. — *Ouin ara iât't'elen our d ilh'ik' ara zik ioufa d r'erran l fatsih'a, mkoull et't'amen ih'seb ed imd'anen oukerroub is, ibda ledjmâ, fellas robâ l lekhet't'ia* (0 fr. 45).

9. — Celui qui arrivera en retard et qui trouvera que la fatih'a d'ouverture aura été récitée, que chaque t'amen aura fait l'appel des gens de sa kharouba et que la séance a commencé, aura 0 fr. 45 d'amende.

Digitized by Google

X. — *Ma illa oui ikkeren k'bel ad'ifrou ledjmâ, ad' r'erren lfatsih'a, ad' itsoukhet't'i s thelatha lethman* (0 fr. 90).

10. — Si quelqu'un se lève pour partir avant que la séance ne soit elle-même levée, que la fatih'a ne soit récitée, il sera mis à l'amende de 0 fr. 90.

XI. — *Ma illa oui imeslaien our isellem ara fell as robâ.*

11. — Si quelqu'un prend la parole sans commencer par la formule de louange, il aura 0 fr. 45 d'amende.

XII. — *Ma illa oui isekhseren aoual g ldjemâ s robâ. Mour d iour'al ara al lâk'el is, iouggi ad' ih'ess i lamin d l'âoukal, ath tsekhet't'in s robâ ar robâ arama ibbouedh khemsa therialin ; ma illa our isousem ara, iouggi ad istherdjâ, ad' indeh lamin af ilemzien, ad' azlen ad h'oueçen akhkham is, ad aouin ain oufan d'azger nar' d'ikerri, athen etchen ath tsaddarth tsimechret'.*

12. — Si quelqu'un se montre, dans son langage, pendant la séance, peu correct et grossier, il aura 0 fr. 45 d'amende. S'il ne revient pas à la raison, en refusant de se soumettre à l'amin et aux notables, son amende augmentera progressivement de 0 fr. 45 en 0 fr. 45, jusqu'à la somme de 5 réaux. Si, persistant dans son insoumission, il refuse de faire amende honorable, l'amin fait appel aux jeunes gens présents ; ceux-ci courent chez le récalcitrant et saisissent tout ce qu'ils y trouvent, bœufs ou moutons, qui seront mangés par les gens du village en timechret'.

XIII. — *Ma illa isousem, Allah ibarek moulach ath enfin, irna ad etchen errezk'is.*

13. — S'il se soumet, cela va bien ; sinon, il sera expulsé et ses biens seront confisqués au profit du village.

Digitized by Google

XIV. — *Asmara isemdhi l khrif n tsouk'am lh'ak'k' âchr iam ar khemsta'ch n ioum ; ouin r'ef arad idhher itcha th, ad igg Rebbi, d' i themourth âla berra fellas robâ.*

14. — Quand les figues commencent à mûrir, nous établissons une prohibition de dix à quinze jours. Celui contre lequel il sera prouvé qu'il en a mangé — le fait se serait-il passé en pays étranger — aura une amende de 0 fr. 45.

XV. — *Ass toukkesa l lh'ak'k's limin d'eg ldjema' ; ouin ioumi illa emmis, d'amezian nar' d'amok'ran, tsak' chichth nar' tsamet't'outh cheh'd'en d fell asen etchan lh'ak'k' mkoull ioum s robâ.*

15. — Le jour de la levée de cette défense se fait en réunion publique où tout le monde prête serment. Celui qui a un fils, jeune ou âgé, fille ou femme, sur lesquels un témoignage est porté, prouvant qu'ils en ont mangé, paiera, pour chaque contrevenant, la somme de 0 fr. 45 d'amende.

XVI. — *Tsoufik' Ad'ni d'eg ellant khemsa thouddar, mkoull taddarth s themechret' is ouah'd'es. Lamkaïen id'rimen ara ilin cherken tsoufik' ferrek'en ten af thouddar nar' kheddemen issen tilioua.*

16. — Le toufiq d'Adni renferme cinq villages ; si chaque village fait sa timechret' à part, l'argent qui revient à la communauté doit être réparti entre les villages ou bien employé à la réfection des fontaines.

XVII. — *Ioun our izmir ad' iaoui d'eg themechret' d'essad'ik'a ma illa our itsekkara d'eg tsoufik' ennar' ; h'acha ouin ara d iasen d' inebgi ar oualbâdh n ath tsaddarth ma illa ih'der i essad'ik'a ad' ineh'sab ad' as ouk'men amour.*

17. — Nul ne doit prétendre avoir droit à sa part de la thimechret' ou de la sadiqa s'il ne fait pas partie de notre toufiq, sauf celui qui viendrait comme hôte, chez un de nos concitoyens ; sa présence à une sadiqa suffit pour lui attribuer sa part de viande.

XVIII. — *Thimechret' thetsenek'sab af ikhkhamen ; mi d ik'd'er bet't'ou bouksoum, ma illa oui d ikkeren, iougi ad' iaoui amour is, ad' gezmen fell as s lkhet't'ia annechth izd ebboui ath ifk tsimechret'.*

18. — La thimechret' se répartit par famille ; si au moment de la distribution de la viande, quelqu'un se lève et refuse de prendre sa part, il est mis à l'amende d'une somme égale à celle qu'il doit donner pour la thimechret'.

XIX. — *Inebgaouen taddarth ferrek'en af ikhkhamen s ennouba ; ouin ara d aouedh ennouba ard' k'al iagoui athen ik'oubel fellas si frak ar therialt l lekhet't'ia.*

19. — Les hôtes du village se répartissent entre les différentes familles et à tour de rôle. Si, à son tour, quelqu'un refuse de les recevoir, il aura une amende de 1 franc à 2 fr. 50.

XX. — *Kra bouin ara ikechmen nar' ara iffer'en leh'koum taddarth ad' ifk khemsa frak i ath tsaddarth.*

20. — Tous ceux qui entrent dans le régime de notre village ou qui le quittent, paient un droit de 5 francs aux gens du village.

XXI. — *Ouin our'our irna ouk' chich ad' ifk douro asmi ar as idhher douro ; anouzoum douro ; ouin ijouedjen douro i thaddarth.*

21. — Celui à qui naît un garçon, donne 5 francs au village ; le jour où il le circoncit, 5 francs ; celui qui jeûne pour la première fois, 5 francs ; celui qui se marie, 5 francs.

XXII. — *D'eg ldouaied' ennar' kra bouin ara ifken taoulits ad'ar'en d'egs ath tsaddarth is douro.*

22. — Selon nos usages, quiconque donne en mariage une femme ou une fille, paie aux gens de son village un droit de 5 francs.

Digitized by Google

XXIII. — *Aberrani ara iaouin taoulits segt soufik', fellas thelatha douro athet etchen ath tsaddarth, is ifkan tamet't'outh. Ma illa our'en d'eg lfaieth ath tsaddarth, is d'oug albâdh taddarth ennar', akther n telatha douro, isefk annechth our'en d'egnar' ath nar' d'egsen.*

23. — Tout étranger qui prendra une femme de notre toufiq paiera un droit de 15 francs aux gens du village qui lui donne la femme. Si auparavant les gens du village de l'époux ont fait payer à un des nôtres un droit supérieur à 15 francs, nous devons, à notre tour, exiger d'eux autant qu'ils nous ont fait payer.

XXIV. — *Ouin ara ibet'len tamdhelt ara ilin s tsoufik' fell as* (12 fr. 50).

24. — Quiconque manque à un enterrement, pour lequel il y a eu convocation générale, paie 12 fr. 50.

XXV. — *Ma illa inebbeh lamin s tsoufik' af lkhoud'ma iberd'an nar' telioua, ouin our d nous ara, ad' itsoukhet't'i si frak ar therialt.*

25. — Si l'amin fait avertir, avec convocation générale, pour procéder à la réfection des chemins et des fontaines, le contrevenant sera mis à l'amende de 1 franc à 2 fr. 50.

XXVI. — *Akhkham ara ibr'oun ad' medhlen ouin ensen d'eg ldjama' ad' efken i ath tsaddarth khemsa ou âchrin n douro.*

26. — Une famille qui voudra enterrer un des siens dans la mosquée devra payer un droit de 125 francs.

XXVII. — *Kra bouin ara immethen d'argaz, nar' tsamet't'outh, thaddarth thetsalas atsetch essad'ik'as lakher argaz khemsa douro, thamet't'outh* (17 fr. 50).

27. — De toute personne décédée, le village a droit à une sadiqa dont le minimum est, pour un homme, 25 francs, et pour une femme, 17 fr. 50.

Digitized by Google

XXVIII. — *Ouin ara immethen d'amengour bla edderria ad' etchen d'egs khemsin terialin d'essad'ik'a.*

28. — Si quelqu'un meurt sans laisser d'enfants, les gens du village mangeront, le jour de son décès, une sadiqa de 50 réaux.

XXIX. — *Ouin ara ifken lh'adja i thaddarth, k'oublen its lâouk'al, atsek'im n taddarth ioun our izmir, d' louareth nar' d'ouaiedh, ats inker.*

29. — Si quelqu'un fait un legs au village, le don, approuvé et accepté par les notables, restera propriété du village, sans que nul, ni héritiers, ni autres, ne puissent lui dénier ce droit.

XXX.— *Ak'chich itsouherremen d'eg lh'aiats m babas asm ara immeth babas ad' iaoui amour is am netsa am aiathmas.*

30. — Tout enfant qui sera déshérité du vivant de son père, aura droit, à la mort de celui-ci, à sa part d'héritage parmi ses frères.

XXXI. — *Zik, d'i lk'anoun ennar' ak'd'im, thamet't'outh thetsalas louerth am netsath am ergaz. Asmi oualan imezououra annechth a ikhser, iousa d d'ad'kour, af imed'anen aok, thekker lfethna si lârch ar ouaiedh er'lint achh'al tsamegert' af lidjal bouaia, our'alen nek'dhen t belli thamet't'outh our thouerreth ara d'eg themourth imaoualanis.*

31. — Autrefois, dans nos coutumes anciennes, la femme participait à l'héritage autant que l'homme. Mais, quand nos ancêtres se sont aperçus des inconvénients de ce droit, qui était une gêne pour tous, puisqu'il était souvent la cause des guerres intestines entre les tribus, et des nombreuses têtes qui avaient été tombées, alors ils ont abrogé ce droit, c'est-à-dire que la femme ne doit plus hériter des biens de la famille.

Digitized by Google

XXXII. — *Lakin tamet't'outh ara ilin nar' ara d iour'alen ar oukhkham m babas d'immas, thetsalas atsetch, atsels arama themmouth ioun our izmir ats izzâ.*

32. — Cependant, la femme qui est, ou qui reviendra à la maison paternelle, aura droit d'y demeurer, d'y avoir ses moyens d'existence et d'entretien jusqu'à sa mort, sans que personne puisse l'en empêcher.

XXXIII. — *Thamet't'outh ioumi immouth ourgaz our d nedj ara id'es edderria, thezmer atsek'im ma thebr'a d'oug kham b ourgaz is, iouen our izmir atsistikher, atsetch atsels am netsath am ath oukhkham.*

33. — La femme sans enfants dont le mari meurt, peut, si elle le désire, rester, vivre dans la maison de son époux défunt, sans que personne puisse la chasser ; elle y sera traitée comme les autres personnes de la famille.

XXXIV. — *Thin illan s edderria, d'arrach nar' tsih'd'ain ma illa thek'im d'oug kham bourgaz is d'netsath ara th iouerrethen thezmer oula d' lbiâ atsezenz ma illa theh'ouadj iouakken atserebbi arraou is, ioun our izmir ad'as ini achour'ef. – Lamkain ma illa errezk'at' as, ain d'eg ara thdich netsath d'ouarraouis our as d ebbou ara atsezenz ain ara ilin tsamourth.*

34. — Celle qui a des enfants, garçons ou filles, si elle reste dans le domicile conjugal, sera l'héritière des biens de son mari ; elle pourra même, s'il le faut, en vendre une partie, pour subvenir aux besoins de ses enfants, sans que personne ait à le lui reprocher. Toutefois, si la succession est d'une grande importance, ayant par ce fait des revenus suffisants pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants, il ne lui convient pas de vendre ce qui est immeuble (terres).

XXXV. — *Thin ara ilin h'acha netsath d'issis berk, ard'kal,*

35. — Celle qui n'a que des filles, et dont le mari défunt a laissé beaucoup de biens,

Digitized by Google

idja d ourgaz at'as nerrezk' atsaoui d'eg louerth h'acha ain d'eg ara thâich netsath d'issis; ain illan d'ezzaied ath ferk'en louerrath.

n'aura, de la succession, que ce qui lui est nécessaire pour vivre, elle et ses filles ; le surplus doit être réparti entre les héritiers mâles.

XXXVI. — *Ain ara itsounefken i themet't'outh s r'our babas, nar' s r'our ourgaz is ad'ik'im ma illa our thebeddel ara akhkham d'oug fous is arama themmouth.*

36. — Tout legs fait à la fille ou à l'épouse par le père ou par le mari, reste propriété de la femme, qui en a la pleine jouissance, jusqu'à sa mort, à condition qu'elle ne quitte pas ou le domicile paternel ou le domicile conjugal.

XXXVII. - *Thamet't'outh ara issâoun taâzoult g ed'rimen ard'k'al thouk'em its d'erras lmal thour'issen lmal nar' lmelk, ag ebr'oun tili, annechtha d'errezk'is; kra thella mazalts thedder thezmer attefk i ouis ihouan. Lamkain thin illan s ourgaz, asmi themmouth ain id edja d'netsa ara ts iouerthen. Ma illa oulach r'oures la argaz ouala edderria themmouth d'oug kham imaoulanis, ma illa kra d edja ensen.*

37. — Une femme qui aura une certaine somme lui appartenant personnellement, si elle capitalise cet argent en achetant du bétail ou des immeubles, qu'elle soit fille ou mariée, mère ou veuve, avec ou sans enfants, les biens ainsi acquis restent sa propriété, si bien qu'elle peut, de son vivant, en faire don à qui lui plaît. Cependant, si celle qui meurt est sous le régime marital, son mari seul doit hériter de ses biens ; si elle n'a ni mari, ni enfants, et qu'elle meure dans la maison de ses parents, ce qu'elle laisse revient à ceux-ci.

XXXVIII.-*Thamet't'outh ara ilin tsinefkith, thin r'ef er'ran lfatsih'a n ezzou'adj thin r'ef*

38. — La femme qui sera fiancée, celle au sujet de laquelle la fatih'a de mariage

Digitized by Google

etchan imaoulan is lemlak amzoun tejouedj; our thezemmer ara ats ar ouaiedh h'achama ibra ias ouin itsimelken.

aura été prononcée, celle pour laquelle les parents ont reçu des cadeaux de fiançailles, doit-être considérée comme mariée ; elle ne peut épouser un autre que si le premier prétendant lui a rendu la liberté en prononçant le divorce.

XXXIX.— *Ouin ara imelken tamet't'outh r'oures asegouass atsiaoui, nar' ad'ikkes afous is.*

39. — Celui qui est engagé vis-à-vis d'une femme, par l'offre des cadeaux de fiançailles, a droit à un délai d'un an pour l'épouser et l'amener chez lui ou se retirer.

XL. — *Ouin ara ifken, nar' ara iar'en thamet't'outh illan g irri bouaiedh ag noum ala i ouk'arou is.*

40. — Celui qui donne en mariage ou épouse une femme déjà promise à un autre encourt une grave responsabilité.

XLI. — *Ma illa oui inr'an af annechtha af ennif boukhkhamis, oulach fellas lekhet't'ia.*

41. — Si dans ce cas quelqu'un commet un crime pour venger et faire respecter son honneur, il n'est pas passible d'amende.

XLII. — *Ouin ara ibroun i themet't'outh ard'kal, irri ts id bla asennefki netsa fellas khemsin terialin, imaoulan temet't'outh khemsin.*

42. — Si quelqu'un, après avoir répudié sa femme, la reprend sans procéder au préalable à de nouvelles cérémonies de mariage, il est passible d'une amende de 50 réaux et les parents de la femme, de 50 réaux.

Digitized by Google

XLIII. — *Thamet't'outh ara ibroun, atsaoui essed'ak' is d'lebsa isd our'en imaoulan is. Ma illa r'oures loufan mazalt ithet't'edh ad' ik'im ar immas arama mok'k'er, ibd'a outchi n ennâma d'ouamek aras thekkesen.*

43. — La femme, qui sera répudiée, aura le droit d'emporter ses bijoux ainsi que les effets que ses parents lui avaient achetés. Si elle a un enfant jeune encore, au sein, celui-ci restera avec elle jusqu'à ce qu'il soit grand ; il ne pourra lui être enlevé que lorsqu'il commencera à manger des aliments.

XLIV. — *Thak'chichth ara d itsourebbin ar lberrani arama d' asmi mok'k'oreth thejouedj, ma illa r'oures imaoulan, thoutchithis atsebdhou af thelatha, lmeçrouf temer'ra ad'ikkes soufella, sin imouren i imaoulan tek'chichth ouis thelatha i ouin its id irebban.*

44. — Si une jeune fille est élevée par des étrangers jusqu'à la puberté et est mariée par eux, sa dot doit être partagée en trois parties, après avoir déduit le montant des frais occasionnés par la noce : les deux tiers reviennent aux parents de la jeune fille, l'autre tiers à celui qui l'a élevée.

XLV. — *Thamet't'outh our nsâ ara argaz ard'k'al idhher ed fellas ouâboudh ats enr'en imaoulan is ma thesâa moulach r'oures, atsenfin ath tsaddarth.*

45. — Une femme qui n'a pas d'époux et qui devient enceinte, doit-être mise à mort par ses parents, si elle en a, sinon elle est expulsée par les gens de son village.

XLVI. — *Ouin ara isefsed'en thilemzith fellas khemsin terialin l lekhet't'ia iath tsaddarth ; irna isefk ats iar' ma illa ibr'a ad'içerr lârdh is d'ennif imaoulan tek'chichth ma k'oublen*

46. — Quiconque déflore une jeune fille paie une amende de 50 réaux au village ; de plus il doit, pour sa propre dignité et pour l'honneur des parents de la jeune fille, chercher immédiatement à l'épouser, si les parents la lui accordent ; dans le cas contraire il ne leur con-

Digitized by Google

as moulach aïasd ebboui d'lmouts ath enr'en.

vient de lui faire subir que la mort.

XLVII. — *Ouin ara inr'en af ennif boukhk'hamis, oulach fellas lekhet't'ia sr'our thaddarth, âlakhat'er ennif is d'ennif taddarth iouen.*

47. — Quiconque aura commis un meurtre pour faire respecter son honneur et la dignité des siens, n'est pas mis à l'amende par le village, parce son honneur et la dignité du village ne font qu'un.

XLVIII. — *Ouin ara isefsed'en ak'chich, fellas khemsa ou âchrin n douro.*

48. — Celui qui aura des relations avec un garçon est passible d'une amende de 25 douros.

XLIX. — *Argaz nar' imaoulan temet't'outh oumi khed'men lâar, our nejrih' ara, nar' our n enr'ara af ennif ensen ad' tsoukhet't'in s mia.*

49. — Le mari ou les parents d'une femme déshonorée par le viol, qui n'auront pas fait acte de châtiment sur le coupable, en le blessant ou en le tuant pour venger leur honneur, seront à l'amende de 100 réaux.

L. — *Argaz tsemet't'outh r'ef ara d idhher lâar, nar' ara itsouat't'efen af lefsad', fellasen khemsa ou âchrin n douro i ioun, athet ar'en tsimechret' ath tsaddarth k'aren as thimechret' l lâar.*

50. — L'homme et la femme sur lesquels on aura des preuves de leurs relations intimes ou qui seront surpris sur le fait, paieront chacun 25 douros d'amende, somme que le village consacrera à l'achat d'une thimechret' appelée « thimechret' de honte et de déshonneur. »

LI. — *Ma illa, argaz tsemet't'outh ichourek ithen eddemm nar' ennesba ard'k'al*

51. — Si un homme et une femme, entre lesquels existe une certaine parenté de sang ou d'alliance, sont convaincus

Digitized by Google

idhher fellasen lâar, lâk'ouba ensen d'errejem.

de relations intimes, leur châtiment est la lapidation.

LII. — *Lmouts thetser'ima tsamegert' ar babis, h'acha ouin therjem thaddarth our n tsour'al ara.*

52. — Le meurtre reste toujours une dette de sang contractée par celui qui en a été l'auteur, sauf celui qui aurait été lapidé par le village ; la tête de celui-ci n'exige pas la vengeance.

LIII. — *Ma illa inr'a oualbâdh lk'orbis iousa d louarrethis d'netsa, fellas khemsin n douro.*

53. — Si quelqu'un tue un parent, et qu'il se trouve être le plus proche héritier, il est passible de 25 douros d'amende.

LIV. — *Ouin ara immethen af lfethk nar' af thoukerdha n deg idh, oulach fellas thamgert', irna ouin ith inr'an oulach fell as lekhet't'ia.*

54. — Celui qui sera tué en cherchant à trouer un mur ou à voler pendant la nuit, ne sera pas considéré comme dette de sang ; de plus l'auteur du meurtre ne sera pas passible d'amende.

LV. — *Ekhaien ara itsouat't'efin af lfethk nar' ouin ref arad chehd'en medden iouker d'akhkham, nar d'lmal ; tsir'ourasin nar' d'leslah' ad'ifk khemsa ou âchrin n douro i ath tsaddarth, ad'irnou âchrin terialin l lour'rama i bab n echchi.*

55. — Le voleur qui sera pris en train de pratiquer un trou, ou celui contre lequel des témoins auront déclaré qu'il a volé une maison ou du bétail, des ruches ou des armes, paiera 25 douros d'amende au village et 25 réaux de dommages au propriétaire.

LVI. — *D'argaz nar' tsamet't'outh, ouin ara ibeggân akhkham bouaiedh fellas annechth l lkhaien khemsa ou âchrin n douro.*

56. — Homme ou femme, toute personne qui donnera aux voleurs des renseignements sur la maison d'un autre, est passible de la même amende que celle infligée au voleur, c'est-à-dire 25 douros.

Digitized by Google

LVII. — *Thamourth ennar' tsamourth n lkhir, thoukerdhiouin l lerzak' am ichban lekhrif, thazarth, azemmour d'ennâma, athet ikheddemen h'acha oui illan d'igellil, lekhet't'ia enset mezzieth, thetsas ed si therialt ar thenâch frak ou nofç.*

57. — Notre pays étant un pays d'abondance, les petits vols de récoltes et de fruits, comme les figues fraîches, les figues sèches, les olives et les céréales, ne sont commis que par ceux qui sont pauvres et misérables ; aussi ces infractions sont-elles d'une pénalité assez minime, variant d'un réal à 12 fr. 50.

LVIII. — *Ouin ara iakouren abernous i ouaiedh, fellas khemsa douro, ad'irnou ad'ierr ain iouker.*

58. — Celui qui volera un burnous à un autre doit payer 25 douros d'amende et restituer la chose volée.

LIX. — *Ouin ara igezmen i ouaiedh afourk azegzaou tezemmourth, tenouk'lets nar' teslent fellas khemsa therialin l lkhet't'ia, ad'irnou ad'ir'rem ain isekhser, i bab n echchi. Ma illa ain igzem ik'our d'afourk nar' d'ak'ejmour lekhet't'ias tharialt.*

59. — Celui qui coupera un arbre d'un autre, une branche verte d'olivier, de figuier ou de frêne, paiera 25 réaux d'amende ; de plus il devra dédommager le propriétaire du préjudice qu'il lui a causé. Si ce qui a été coupé est une branche ou une souche mortes, l'amende est d'un réal.

LX. — *Ouin ara isersen taffa g esr'an d'eg lmelk is, ard'k'al iroh'ed ouaiedh ibboui as then, ouin ioukren fellas 10 fr. 50.*

60. — Si quelqu'un aura mis en tas du bois sec dans sa propriété, et si ensuite un autre survient et le lui prend, le voleur est passible d'une amende de 12 fr. 50.

LXI. — *Ouin ara iafen ouaiedh d'oug brid' thser'li as ezzaila, ard'k'al iouggi ath*

61. — Celui qui trouvera un autre sur un chemin ayant sa bête de somme tombée ou sa charge par terre, et qui refu-

Digitized by Google

idiouen d'eg tsaàbegga ad' igg Rebbi, our tsemldin ara, fellas douro.

sera de lui prêter main-forte pour relever et recharger la bête, lors même qu'ils ne se parleraient pas, paiera un douro d'amende.

LXII. — *Ma illa ouin iddan our isellem fellas tharialt; ouin r'ef ara sellemen isla our irr ara esselam s lbour'dh d' lkourh, fellas tharialt.*

62. — Si quelqu'un passe à côté d'un autre sans donner le salut, il paiera un réal d'amende ; celui qui recevra un salut qu'il aura entendu, sans le rendre par méchanceté ou haine, paiera un réal d'amende.

LXIII. — *Ouin ara ir'ennin ezdath bouid' itsemsethh'in, nar' tsama taddarth, ma illa matchi d'ak'chich mok'k'er s làk'el is, fellas 12 fr. 50.*

63. — Celui qui chantera en présence de ceux entre lesquels il y a un esprit de pudeur réciproque, ou à côté du village, s'il est autre qu'un enfant, en âge de raison et de jugement, paiera une amende de 12 fr. 50.

LXIV. — *Sin ara imetchaouen s oufous ad'tsoukhet't'in, si robâ ar thelatha lethman i ioun.*

64. — Deux hommes qui se battront à coups de poing seront à l'amende de 0 fr. 45 à 0 fr. 90 chacun.

LXV. — *Ouin ara izzouin amezour' i ouaiedh, nar' aras inin àchra gouallen ik, fellas si frak ar therialt.*

65. — Celui qui en guise de défi à l'égard d'un autre secouera son oreille ou qui lui dira : « Dix dans tes yeux », aura une amende de 1 franc à un réal.

LXVI.—*D'oug mechetchouou ouin ara ithbàn akhçimis al lk'aà ad' ifk khemsa therialin.*

66. — Dans un combat, celui qui poursuivra son adversaire à terre, paiera 5 réaux.

Digitized by Google

LXVII. — *Ellan sin tsenar'en iousad oualbâdh tsamet't'outh nar' d'argaz igoumma athen ifrou, iour'al indeh s lânaia taddarth ma illa our ifrin ara, r'oursen khemsa khemsa douro l lkhet't'ia i ioun.*

67. — Deux individus sont en train de se battre ; arrive quelqu'un, femme ou homme, qui, ne pouvant arriver à les séparer, fait appel à l'« anaia » du village ; s'ils ne cessent pas de se battre, ils paieront 5 douros d'amende chacun.

LXVIII. — *Ouin ara iououethen s ouâkouaz nar' s ouzrou, fell as 12 fr. 50.*

68. — Dans une dispute, celui qui frappera avec un bâton ou avec une pierre est passible de 12 fr. 50 d'amende.

LXIX. — *Ma illa sin tsenar'en iousa d ouaïedh ih'oun af ioun d'egsen, oula souaoual, fell as tharialt.*

69. — Si deux individus se battent, qu'arrive un autre qui prenne fait et cause pour l'un d'entre eux, serait-ce même en paroles, l'intervenant aura une amende d'un réal.

LXX. — *Ouin ara iafen albâdh n ath tsaddarthis, ezzin as our ih'oun ara fellas kherçoum oula s ouaoual ad itsoukhet't'i s âchra therialin nk'ar as : âchra toud'aïth, am in ifkan lânaia iour'al inker its.*

70. — Celui qui trouvera quelqu'un de son village avec deux ou plusieurs individus qui le battent sans prendre fait et cause pour lui ne serait-ce qu'en paroles, sera passible d'une amende de cinq réaux que nous qualifions d'amende de lâcheté ; il est dans le même cas que celui qui après avoir donné son « anaia » l'a ensuite reniée.

LXXI. — *R'ef leh'ouaiedj thimok'ranin d'eg ath tsaddarth ouin ara irzen lânaia taddarth ad'ifk khemsin terialin.*

71. — Au sujet d'affaires graves, entre les gens du même pays, celui qui cassera l'anaia du village payera 50 réaux.

Digitized by Google

LXXII. — *Ouin ara ikkesen esserr r'ef aiedh ezd'ath temet't'outh, fellas khemsa ou âchrin n douro ma illa oumechetchouou 12 fr. 50 ma illa d'aoual berk.*

72. — Celui qui humiliera un autre en présence d'une femme paiera : 25 douros s'il se livre sur lui à des voies de fait et 12 fr. 50 s'il ne l'offense que par paroles.

LXXIII. - *Ma illa sin nour'en s ouaoual ard'k'al irouh' ioun d'egsen izzouer ioukhçim is ar oubrid' illan berra taddarth iouakken ath inar', fellas khemsa therialin.*

73. — Lorsque deux individus se sont disputés, si l'un d'eux va dans un chemin retiré et hors du village, attendre son adversaire pour lui chercher de nouveau querelle et se battre avec lui, celui-là paiera 5 réaux d'amende.

LXXIV. — *Ouin ara iououethen s ouzzal nar' lbaroud' ad' itsoukhet't'i s khemsa ou âchrin n douro ou lmeçrouf l ldjerh' arama d'asmi ara ih'lou ouin itsououethen ; d'ar'en ma illa essemah' garasen moulach akken tououethedh atsetsououethedh lekhet't'ia s oufella.*

74. — Celui qui frappera avec une arme blanche ou avec de la poudre, sera puni de 25 douros d'amende plus les frais que nécessiteront les soins à prodiguer au blessé jusqu'à guérison complète ; ceci est sous la condition d'un arrangement amiable survenu entre les deux intéressés, dans le cas contraire, outre l'amende infligée par le village, on est assujetti à la peine du talion.

LXXV. — *Ouin ara isekhseren aoual i themet't'outh ma illa thesousem our as therr ara thebbouedh ar et't'amen oukherroub is nar' lamin thechethka iss, ad' itsoukhet't'i s thenâch ou noçç.*

75. — Celui qui dira une parole malveillante ou indécente à une femme qui, sans lui répondre, dépose sa plainte auprès du t'amen de sa karouba ou de l'amin, sera passible d'une amende de 12 fr. 50.

Digitized by Google

LXXVI.— *Thamet't'outh ara ireggem argaz fellas tharialt l lekhet't'ia; ma illa irra ias erregmath d'netsa ara itsoukhet't'in s therialt.*

76. — La femme qui injurie un homme est passible d'une amende d'un réal ; si l'homme lui riposte par des injures, lui seul paiera l'amende de un réal.

LXXVII. — *Ouin ara irgem amr'ar nar' anâibou, fell as tharialt,*

77. — Celui qui injurie un vieillard ou un infirme a un réal d'amende.

LXXVIII. — *Ma illa senath tilaouin nour'en d'oug znik' taddarth nar' d'eg thala fellaset mkoullioueth si robâ ar therialt.*

78. — Si deux femmes se querellent dans une rue du village ou à la fontaine, elles paieront chacune de 0 fr. 45 à un réal d'amende.

LXXIX. — *Thin ara inar'en taiedh, irna therza ias asagoum, cheh'd'en d fellas d'netsa ag dhoulmen, ats khet't'in s terialt atsernou atser'rem azal ousagoum therza.*

79. — Celle qui dispute une autre et lui casse sa cruche, s'il est prouvé par des témoins que tous les torts sont contre elle, paiera une amende de un réal, plus le prix de la cruche cassée.

LXXX. — *Tsala nar' d' ah'd'houn mkoull ioueth s ennoubas; thin ibr'an atsezouir k'ebel ennoubas s thelatha lethman l lekht't'ia.*

80. — Qu'il s'agisse du bassin épuratoire à huile ou de la fontaine, chaque femme a son tour ; celle qui voudra y passer avant son tour aura 0 fr. 95 d'amende.

LXXXI.— *Thilioua am ikhkhamen, isefk atsili fellaset lh'ourma ; louak'th d'eg tsilint tsagoumet tilaouin eççebah' nar' thameddith bouass, argaz ara*

81. — Les fontaines sont comme les maisons, il faut qu'elles soient entourées du respect de tous ; le moment pendant lequel les femmes vont puiser de l'eau étant la matinée ou la soirée, si un homme se

Digitized by Google

iroh'en ar thala d'eg ellant tilaouin fellas tharialt.

rend à la fontaine pendant que les femmes s'y trouvent, il est passible d'une amende de un réal.

LXXXII. – *Thamet't'outh ara iroh'en ar thala ouah'des d'ouzal nar' d'eg idh s therialt, irna ma itsouakkes fellas esserr, i iman is, thaddarth thekhdha.*

82. — La femme qui se rend seule à la fontaine au moment des fortes chaleurs de la journée ou pendant la nuit, est à l'amende de 1 réal ; de plus si elle subit un déshonneur quelconque, elle n'a à en vouloir qu'à elle-même et le village s'en désintéresse.

LXXXIII. — *Amrabedh ara ichekchmen imanis g lechour'al taddarth, ijbed' taçoffith ad' iili am netsa am lak'bail.*

83. — Un marabout qui se mêlera des affaires du village, qui cherchera à former un parti, sera considéré et traité au même titre que les Kabyles.

LXXXIV. — *Ma illa oui ik'lâ n thilisa garas d' ldjar is, ichethka iss ar thejmâth, ath khet't'in s thenâch ou nofç ; irna echchad'as atsour'al our thetsâddai ara d'ikra ara ilin.*

84. — Lorsqu'un individu arrache les bornes existantes entre ses immeubles et ceux de son voisin, et que celui-ci dépose une plainte contre lui auprès de l'assemblée des notables, ceux-ci le condamnent à une amende de 12 fr. 50 ; de plus le témoignage du coupable ne pourra faire foi en aucune circonstance.

LXXXV.— *Echchehad'a d'eg themourth bouin ized'r'en aâchouch, izmer ouabâdh taddarth is atsirz, âla khat'er ouinized'-*

85. — Dans le pays, le témoignage de celui qui habite un gourbi peut être récusé et cassé par quelqu'un de son village, car l'habitant d'une

Digitized by Google

r'en âchouch ad' iagouad af iman is amar anda th serr'an.

chaumière est toujours sous la crainte d'être incendié.

LXXXVI. — *Ouin ara itchen d'eg essouk' âinani amin itchan remdhan, our itsâddai ouaoual is la d'eg ledjema' la d'eg echchad'a ma thellâ. Irna ma illa oui d ikkeren inour' ith our itseladen ouara s r'our thaddarth.*

86. — Celui qui mangera ostensiblement et publiquement dans le marché devra être considéré et méprisé autant que celui qui aura mangé et cassé le Ramdhan ; ni sa parole ni son avis ne doivent passer tant dans l'assemblée que dans un témoignage ; de plus, si en ce moment quelqu'un survient et l'injurie ou le maltraite, celui-ci n'encourt aucune peine de la part du village.

LXXXVII. — *Ouin ara itchen remdhan âinani d' iessouk' d'errejem.*

87. — La peine de celui qui mangera et cassera le Ramdhan, ostensiblement, en plein marché, est la lapidation.

LXXXVIII. — *Ouin ara itsouat't'efen af thoukerdha d'eg essouk' d'errejem ; ma illa irouel imnâ si lmouts ath khet't'in ath tsaddarthis s khemsa ou âchrin n douro ad'irnou our issâou la lânaia, ouala echchad'a.*

88. — Celui qui sera pris sur le fait pour vol dans le marché, doit être lapidé ; s'il s'enfuit et échappe à la mort, les gens du village lui infligent une amende de 25 francs, et son « anaia » et son témoignage n'auront plus cours.

LXXXIX. — *D'eg essouk' akeggal r'ef arad idhher lkilis our icch'h' ara, ad' as th erzen, irna ath khet't'in s therialt.*

89. — Au marché, le mesureur, au sujet duquel il sera prouvé qu'il emploie des mesures fausses, aura ses mesures détruites et une amende de un réal.

Digitized by Google

XC. — *Ouin ara iaouin ezzebel g ârichen n essouk' ad' itsoukhet' t' i s khemsin ad'ernoun ad'as ed' âoun ad' immeth d'amengour.*

90. — Celui qui emporte le fumier des abattoirs du marché sera mis à l'amende de 50 réaux ; de plus, il sera frappé d'une malédiction souhaitant sa mort sans prospérité.

XCI. — *Lh'edd llânia Ad'ni d'Sidi Yâk'oub — ; Ljamâ oumalou — ; Thalek'k'amth Tounjaj — ; Sidi Irzin Ouâli — ; Thimizar bou Ali — ; Thiâouinin l lisaâ. — D'lfethna nar lmouheddana aberrani ara iakouren nar'ara iner'en si lh'edd r' er d'a, ak'arouis d'ouin ennar'.*

91. — La ligne de protection accordée par le toufi'q d'Ad'ni est limitée par le cimetière de Sidi-Yaqoub ; — Ldjama' oumalou — l'olivier du Tounjaj — ; le marabout de Sidi-Irzin ouali ; les champs appelés *Thimizar b ouali* ; — les sources de *Thiâouinin l lisaâ*. En temps de guerre, aussi bien qu'en temps de paix, tout étranger qui commettra en deça de cette limite, un vol ou un meurtre, il y va de la perte de sa tête.

SAID BOULIFA,

Professeur à l'Ecole normale de Bouzaréa,
Répétiteur à l'Ecole des Lettres.

Digitized by Google

فصيـــث نميـــس وجليـــذ ديليـــس[1]

توغ يزمّان يمضان يدج وجلّيذ نتمورثوذي ولّيش غرس آرّاو يدج واس ينّا يلڭومانّس اينتشا ان شاء الله انّروح انحوّس ذي وذرار اكّرن زيش يورن حوسن سي دوبوت التيزارنين سي يوسد لوفت نلمڭيل ينّاياسن ازّوح يثيط انّسوو انڭيّل سوين تشين رنين اطسن سي اكّرن سڭ يضص ثلاثة نتيرباثين وبانهنت فا تايمنت ذي ثيط ثيشت تيناياسن لو كان اجلّيذ ارا ييرشل سيرذنياني ذي بوسينو اراس سمو نسوغ ينجيونانّس ثيشت انّينض ثينانـــن لو كان اجلّيـذ ارا ييرشل ثيلّيست نضوبت ازيس سيرذغ لميعـاذ اتّانت يثنڭارت ينـا شـم ماتا فا اتّـڭذ ثينّا لو كان اجلّيذ ارا ييرشل سلجهذ نالله اراس اروغ اربا تربات غرسن يش نوزرب ذيش وورغ اجلّيذ يكّر اذيروّح سي ثيط يـذوّل نتّـان

---

(1) Nous avons recueilli ce conte au Kef (Beni-Snous) de la bouche de Si El-Haoussin Ben El-Hadj Ennacer. Nos élèves Benkada Ahmed de Géryville, Raïs Mohammed d'Alger, Mohammed Nedjar de Tlemcen, nous en ont donné d'autres versions, et quelques variantes importantes ont été notées.

Les racines berbères que renferme ce texte sont développées dans une étude du dialecte des Beni-Snous actuellement sous presse. On y trouvera, à côté d'autres textes, transcrits avec plus de précision, un essai de grammaire de ce dialecte.

Digitized by Google

ذلكومانّس يلبرجانّس يوسد لخليفثانّس ينّاس اي اجلّيذ سليذ يثيربانيـن مانا
فا فارنت يثيط ينّاياس اجلّيذ سليغ يرنى يفاراس ماڭس يهنت يرون يناس
كليفث ثتى تمزوارث ذيلّيس نلباشا ثنّينص صيلّيس نلفقيد ثتى نثلاثة ذيلّيس
نلوزير نتانت تامزيانت ديسن يفرح اجلّيذ ينّا يلخليفثانـس اوّذ غـر لباشـا
يناس اجلّيذ فا يتخطّب يلّيه اتّيرشل خسّنـت ذلكتاب يوشاسـت لباشـا
يسيت اجلّيذ يرشليت والسلام يروح زمان يوسد زمـان يـدج واس وسـدن
ينجيون يوجلّيذ اخامانّس يزّيف خيشمج ازّل يتسراوشث اوي يـــدج وورو
نيرذن يلالاه يناس اكث يمنسي يينجّيون يويت يشمج يلالاس نتانت تفيم
اطلّب يرذنيوذي وكّماسنّس تخم ذيس توست تيشت اوسّرث ثيناياس مـا
جارم اتخمّذ ذى يردنيو ثيناس دبرخي نتش يرسركساغ يثيمدوكالينو اسيانّى
نهذرنتش دنهنينت دي ثيط توست اوسرث تينايـاس اود تيسنت يوسـع
ازصيط خلصيت اكيوارن نيرذن ثينا فا اكّيغ ثيناس هكّي ابلبول ثـكّيه نتانت
تستويه ديدزيو تغيض خيشمشت ثيناياس ارواح يسى يينجيون اتّشن ثيسي
ثيشمشت تسرس زيوا يلميعاذ يرماكس يسين تاغنجايث يفيم يتخم وكّماس
وريرنّيش اذ يتش ثنّاياسن تيشمشت انشم يا لميعاذينو نهنين اناناس فانجيون
الله يخلف يوسد اجلّيذ ينّاياس انيشمشت اود ايرو يانشغ شرا نوبلبول ثيوداس
دزيوا يسى اجلّيذ ثيشت غنجايـث يكّيت كّيمينس يفيـم ينّزيف خيشمـج
ايامباركث اودبي امان بي الساعة بي الساعة فا روحغ اذمثغ سنيسنت عيضن
خلخليفث يوسد يناس ما جاراه يحكاياس اجلّيذ لفسيثانّـي خـس يمضـان
ينّاياس اجلّيذ يلخليفث ولى اتروّح يوخّام مباس مي يوسـد غرثمطّوثانـي

Digitized by Google

يسركسن ينّاياس يرو كوايجانّم ثيرويهن يزّيب خيشمشت يناس سيوضيط يوخّام مباس اخلّيذ فا يلبيت والسلام روح يا زمان اتوسدذ يا زمان يدج واس يوسد اجلّيذ ينا ياس يلخليفثانّس فا خسغ اذارشلغ يلّيس نلبفيه يروح كليفث يباس نتربات ينايـاس وشانغ يلّيـه يوجلّيـذ اتيرشل ينايـاس لبفيه فا وشيغاهـت يوجلّيذ يسيـت يرشليـت خسنّث ذلكتاب يـدج واس يوسـد لميعـاذ يوخّـام نوجلّيـذ يزّيب خيشمج ينّايـاس روح ابثـل لمخـزن وش ثيشـت نتليسـث يلالاه اتّـڭث انسيـرذ زيـس لميعاذ يوسـد يشمج ستليسث ينّا يتيشت مطّوث ينّايام سيدي سيرد زيس لميعاذ الكـل طلّبب ثمطّوت تيليسـت نفيم اتخم ذيـس نتانت فا تتخمّم يميلّا توسـت اوسار ثانّي ثيناس ماجارام اتّخمّذ ذي تليسثـوذي ثنّاياس فاتخمّمغ كُبطيـح ياڭيخ اشمنرغ دبّرخي يا ثمطّوث ثيناياس تاوسرث عيض خيشمج سي يوست تيناس روح احسب لميعاذ روح غرسوڭث سغ يزضيان فد نلميعاذ يحسبيهـن يسغو يزضيان يويهن يلالاس نفيم نتانت اتّـڭث شوي نضوبت خسن ثينا بيشمج روح ڭيمي نتوورت تبدّذ يروانّي ايقغن وشاس ازضـي يناس ينّاياه سيدي ميزّى اتّخيّض اسلهامانّه اسيهن يسمدا يرڭب اجلّيذ سي تافـاث يننخم يرڭزضيان ڭيعاسنسن نتّان يزّيب ايشمـج ازّل ايرو بوسد امبـارك ينّاياس اجلّيذ ماتا كذمثو ثڭولالاه ينّاياس اسيدي فا تخمذ ينايـاس عيض خلخليفث يوسد ينّاياس يوجلّيذ ما جـاره يحكاياس ماتا يطران خـس يرو- غرثامطّوثانّى ينايـاس كليفث يرو كاويجانّم سي ثيرويهن يزّيب خيشمج ينّاياس روح اويت يوخّام مباس اجلّيذ فا يلبيت ثفيمانـغ ثنى نثلاثة يزيب

جلّيذ خلخليفث يوسد ينّاياس يا ءكليفث روح غر الوزير يناس يناه اجلّيذ وشيي يلّيه اتارشلغ خسّنث ذلكتاب ينّاياس لوزيرلخليفث فاي وشيغ ثاربانو يوجلّيذ يوسد ءكليفث ينّاياس يوجليذ فا يوشاه لوزير يليس يسيت يرشليمت توست تمطوثاثي ثيسي عدّيس وسمنت زيس تيسنّان نوجليذ تيمزوورا انّاناس يتيشت وسارث يا ستّوت دبّرخناغ ثامطوثو فا ثيتّسي عديس يميلّا ثيرو اربا تربات اجلّيذ ارانغ يلف ثنّاياس تاوسرث اخون دبّرغ ازّمت دعنّون اتانخس اتارو عيضمت خي بي الساعة بي الساعة ازّينت لعفل ختمطّوث اتي تهلش سوارّاو عيضنت خيشمشت سيعذنت غر ثاوسارث ثيناس ارواح بي الساعة ثناياس ستوت يسمشت اثّك يفزيننو سوادم ثڭّيهن سوّادس روحنت وزّلنت خلصنت ختمطّوث نوجليذ وفانت اطّاعب اسغون انسهل ازّاونس ثفيم ثاوسارث زانس تڭّو سندوف زانس يحوف اربا يشانّس ذورغ ذيش انّينص نوزروف طظّبيه ثاوسارت تڭيه ديسّندوف طظب افزين ثڭّيه سوادي نتمطّوت تعود تامطّوت تيرو ثاربات اشيونانّس يدج نورغ يدج نوزروف طظّف تاوسارت تارباتو ثڭّيت ديسندوف نتانت دوماس تجبذ ثافزينت تڭّيت سوادى تمطّوت تروح سنوت تروّل اكلواغش ثيشمشت توّزل توسد غر وجلّيد تحكاياس ماثا يضران يتاياس ماثا فارذ ويالث لالام ثيرو يفزينن تينّاياس ماه يا سيدي ثيرو ير ذيفزينن ينايان اجلّيد اويم ثا يذيشيانّي افنمت اك ييذان يوينت افنّنت اك ييذان والسلام توست اوسارث نتانت دلواغشاني طظّبيهن تڭّيهن ديسندوف ثفّن خسن تيريهن ذي لبحار يوسد يدج وورڭّاز فارناس محمد الكوّات يوحل ايكّر تسنّارث

ويطّيفش اسلم نتّان يدور ذى طروب نلبحار يخم ذي سندوفانى ميذى لواغش
يطّفيه يسيه خثيوانّس يذوّل غروخّامانّس يسرسيه ينايّاس يثمطوثانّس بآلف
ثيبرثيوذي ميزي انزّغل ثكّر ثامطوت تيسى ايزيم ثوسد اتبلّق ثيبرث ثوبات
ذسندوق ثوّثو ذى لفبل تبثليه ثوبا ذيس تناين نلواغش ذوصبيحين سبحان
يانّى يهنيخلفن يهنيشان كل اس اناب ثامطوثانّى غر يصارن نلواغشانّى
ثاشكورث نتيموزونين يدج واس توست تامطوث ثينايّاس يورڭازانس اخاه
ابوناسوذي سغيي شرا نلكتان نتان ذامشكي يناياس مانيس ارام يوسد
ابوناسو فا توتشذ ثينايّاس ور توتشغش اين ابوناسيانّى ثوشبيه حنّا يورارڭاز
اذاس يسغ لكتان يوبيه يثمطوثانّس نتانت تكّيه ذي سندوق يلواغشانّي
ثيود ثناين نتسنّان نهنينت فيمنت اتوصوصنت لواغشانّى اسي مغرن يذوّل
ارڭازانّى اخّام ذامغران سموزونين سلهلك سيخامن سوحرّاك سيبوناسن
ستمرا يرو كل شى روحن اربا تربات اذغرن غرين عدان شرا نيسوڭواسن كل
اس سى دوبوث يميلّا تغلى يفيم اربايانّى ايتناي خويّسانّس يتروحا اذيصيّذ
تفيم ثاربات ڭوخّام تكّال تفار ذي لكتوب يدج واس يور اربا يوذرار اذيصيّذ
نتّانت تقبغ انّورار اكتيمدوكالانس نهنينت فاتورارنت نتانت ططّب ثيشت
اربات سكّ بوسانس ثيريت غروشال توست تيشت تمطّوت تاوسارث
نتانت تامسوكنت تيناياس يتربات اي ثيمصللت لوكان توسدذ ذيلّيس
نلاصل اكيم نسيول وياك شمّيتن ير ذيلّيس نلبحار تذول تاربات غروخّام
نتّانت تامهلوشت سواوال يانى اراس ثينا تامطّوط يخلص وماس يوبات
نترو ينّاياس ما جارام تناياس فنّ يسانّه وشاس تيمزين اترنيذ اتروحذ غري

Digitized by Google

اراه ينغ ماتا يسيول تاوسارت سيذوّل تنآياس تيذايي ثاوسارث وياكت كنّيون
غيرذاآزاو نلبحار يسوكن اربايني يتّزيب خمحمد اكوّات يناياس شكث ماشي
ذبا يناياس شكث ذمتّي يناياس شكث ماشي ذبا ير ذي لبحار تو باذيي يناياس
اراح ماشي ذمتّي وباغ كنّيون ذي لبحار شكث ذولتماه ينّاياس ازدآني سي
راينوباذ ذي لبحار مانيس لا ينتشاث اصمّيض يناياس لا يتشاث ذاشرگّي ينيو
خويّسانّس يسنّيو ولتماس خسرذونت روحن لجيهت نشرّث يتادي
ثامورت يتّبغ سي تمورث اسى وسدن ذي دولث مباتسن يبنا اخّامانس
زاث يلبرج نوجلّيذ سى دوبوت يميلّا تغلى ينبّغ يثوورث اذيسوو لفهوث
يتقبغ اجلّيذ كل اس سكث وخّامانّس يتوبا لواغش انّي ثّمي ووخام يفاراسن
صباح الخير اي شبّان وراس ينرّش يدوگوال اجلّيذ يوخّامانس يتحزن يفاراسن
ينسنّانانّس ماجاراونت وريتاروش شرا نلواغش ام ينين زريغ برّا يتشوتش
اسنت اغزّال تاوضذاس نامطّوثيانّي يرون يفزينن ينشاثيت يفاراس ميمي
وتّارودش شرا نلواغش ام ينين مبرّا اقّغ لعقل يتيسنّانيانّي سيعذنت تيشمشت
اناناس في الساعة عيّض ختوسارث توسد ستّوت انّاناس اي ثاوسارث دبّر
خنغ نشنين فا اجلّيذ كل اس ينشانانغ خلواغشاني زاث يلبرج بــرّا تــروح
ثاوسارث غرمحمد مميس نوجلّيذ ثناياس يا محمد شكث ذوصبيح ذولتماه توصبيح
ذوخامانون دوصبيح لوكان انروحذ اتاوذذ طير الغذاى ينّاياس مانى فاه ثيذاس
فاه ذي تمورث ووهزا اينشا اكث توبوث يگّوامگّينّس ينّيو خويسانّس يـور
اتيوبـا ذى وبريذانّس اغيلاس ذاوتّار ثيتّميويذانـس افنناس تيطّاويذانّـس
يطّبب محمد تيمفصين يمفص ثيميوين نوغيلاس يروّل يقّريمانّس دي تيشـمت

Digitized by Google

يعريت يكّراغيلاس سـكث يصص يوبا ثيطاويناّس عذلنت ينّا اي ماكـس
يكين ذيي كخيريوذي كاجث يشك يخصن اراهت نفصاغ يقغ محمد ينّاياس
نتشيتن ارا يعذلن تيطاويناّنه ينّاياس اغيلاس ماتا يشك يخصن يناياس محمد
يخصيي طير الغنّاي ينّاياس اغيلاس يا محمد يوعر خه يناياس دبّرخي مامش
اراس اكغ يناياس اغيلاس روح اغز تيشت يعريت سوادي لعشاّنس انفيمـذ
اتسوسمذ ال تمدّيث فا اياسد طير الغنّـاي اذيفيم ذي لعشاّنس ايفيم يساوال
يفار ماكس فا يسفـرن اقّغ ارابيتاويذ وياكا اتعغذ سي تيعريت فيم ذيـن
اسايادي لعشانّـس اتوسدذ يرسلهوا اراه ططّفذ يفيم محمد صزبريطّفيه يوبيه
يوخاماّنس يفيم طير الغناي يطنطق يغنيين يوسع يصبح اكتوبـوت يتسـس
تابرشانت كمي ووخّام نذّان ذولتماس اجلّيذ يوسد يو ر كو بريذ يوباهن ستّن
تابرشانـت يناس صباح الخير يا شباب وريوك اذاس بيراوال يدوّل اجلّيـذ
يوخامانس يطّفـ ثيسذّانانس يفيم يتشاث ذيسن سو زبل يروح غر ثنّي يرون
يفرينن يفيم يتشـاث ذيس سو زبل ينّاياس ميمي وتّاروذش شرا نلواغـش ام
ينيـن مبرّا اناناس تيسذان يتشمشت بي الساعة عّيض ختوسارت توسد ثنـا
يتسذّان وجلّيذ ماجاراونت يناناس دبّرخنغ اي ستوت نتشينت كارواراونم حن
ذينغ ابعد محمد سي تمورثوذي تخلّص تاوسارت خمحمد تيذّاياس يا محمد شك
ذوصبيح ذولتماه نوصبيح ذيخاماّنون دوصيح طير الغنّاي ذوصبيح ايخص يشك
بابركات ينّاياس ماني فا بابركات تيناياس نامغارت فاه ذي تمورث مانيس
تيوذذ طير الغنّاي يكّو لعوينّس ينيو يو ر اسيخلّص خوغيلاس ينّاياس اغيـلاس
ماتا توسدذ انّكذ يا محمد يناياس وسدغ غر بابركات يذاياس بابركات يوعرخه

Digitized by Google

يا محمد يناياس دبرخي مامش اذا ثغ يا اغيلاس يناياس يور سين وياكا اشك
يزر بابركات يميلا يزر يشك فا خه ينحنح اشك يرتاوفيت يور ير سلهوا
اساه تفرّبذ ازّل اطّبيه سك ولكام ذلفميه اوديه يكّو محمد مامشيديس ينا
اغيلاس يطّب بابركات ينيوخس يفن تيطّاويناّس يفثل يهنت يوفا يمانّس
ثوخام يوسد اجلّيذ يسلّم خس وريوثّ اراس يزّ اوال يذوّل اجلّيذ يفيم
اينشات ذينسناّنانس يناياس ميمي ور ينّاروش يدج واربا تربات امينين
مبرّا توسد ستوت غر محمد تناياس ولق فا يخص يشك يرزهرة بنت زهور
يناياس فايت تمطّوثو ثيناياس فايت مانيس تيودذ بابركات يكّو اهكّينّس ينّيو
خبابركات يكّن تيطّاويناّس يفثل يهنت يوفا يمانّس اكيوغيلاس يناياس
اغيلاس ماثا نوسدذ اتكّذ يا محمد يناياس وسدغ غرزهرة بنت زهور دبرخي
يا اغيلاس يناياس يور اوين تزّيب خزهرة ثيشت كطرث ميلاّ وراهتسلوش
فا اذياوض يسانّه ال يعاذن وكّشال ارني اتعيضذ ثانية يميلاّ وراه تسلوش
اذياوض يسانّه الركاب عوذ ثالثة يميلا وراه تسلوش اذياوض يسانّه التريث
عوذ عيّض يميلا اه تزّا وال اذيقغ بابركات سكّشال يوسد ايبذ لوكان وراه تزّوش
اوال اشنتش تامورث يور محمد يروح غر زهرة بنت زهورسي تسلو اولانس
توسد غرس يطّص اكّيس اسوكّواس يسنيويت زاثس خوييس يوديت غر
وخّامانس تامطّوثانّي زهرة تاروحانيت نتانت انسن كل شي ثناياس
يوركّازانّس اسي راه ينّا اجلّيذ صباح الخير يناس صباح الخير ابا يوسد اجلّيذ
ينّا ياسن صباح الخير اي شبّان يناياس محمد صباح الخير ابا يفرح اجلّيذ
يناياسن اسّو غري موسوم تشان يمنسي غرس ايتشا يناياس محمد يوجلّيذ

Digitized by Google

مونس اغري مونسون سوين ازوكَّواغ فيمن ساوالن تنّاياسن زهزه نتش اراون
يناغ تيشت لفصيث ينّاياس اجلّيذ ينا ثينا ذي زمان يمضان تـوغ اجلّيـــذ
وليش غرس آرّاو يدج واس ينّا يلكومانّس ايتشا ان شاء الله انّروح انحـوّس
يورن اسي وسدن يثيط ينااياس اجلّيذ ينيا يـدج واوال انّينض وقّـارش وذي
تنّاياس اياجلّيذ ايناغ وذي ذممه توذي ذيلّيه ترني اذاس تحـكا مانا يطران
سلواغشيانّي مامش تكّو تاوسارت يفزيذن سوادّي نتمطّوث مامش تيـري اراو
نوجلّيذ ذي لبحار مامش يويهن محمد الحوّات غر وخّامانـس تينااياسـن اودم
زليمانون تينااياس يوجلّيذ خم وذي ذيش نوزريـ ذوانّـي ذيـش وورغ
ـسي يزريهن اجلّيذ يكّر يسلّم خسن يقيم ايترو نهنين فيمن اترون ينّا اجلّيذ
اودم تاوسارت تيسنان شرشنت يودنيهنت يزّيف خباب نسّيف يفضعاسن
يزلّاف يناياسن اودم تامطّوثاني اكيذان يوينت غر لحمّام سيرذنت يوتّيـنـمت
غر وجلّيذ تسلّم خوجلّيذ تسلّم خلواغش يسلم اجلّيـذ ختمطّوثانّـس ينايـاس
وذي ذمميم ثوذي ذيلّيم ثودي ياتّينض تمطوث محمد ممّيم وسدن اترون خير
الله ايو مانا ذي لفصيثينو ثارو زهرة يوركّازانس آرّاو يوسع سيموت اجليدانّـي
يذوّل محـمـد اجليد نتمورثوذي والسلام

TRADUCTION

LE FILS ET LA FILLE DU ROI[1]

Au temps passé, il était dans ce pays un roi[2] qui n'avait pas d'enfants. Un jour, il dit à ses gens : « Demain, s'il plaît à Dieu, nous irons faire un tour dans la montagne ». Partis de bonne heure, ils se promenèrent depuis l'aube jusqu'au milieu du jour. Comme la chaleur devenait forte : « Allons à la source y boire, dit le sultan, et nous ferons la sieste ». Ils burent, mangèrent ; puis le sommeil les prit. Et à leur réveil, ils trouvèrent près de la source trois jeunes filles[3] qui y puisaient de l'eau : « Si le sultan m'épousait, disait l'une d'elles, je saurais, avec une seule poignée de blé[4], nourrir les hôtes qui lui arriveraient ». — « Et moi, dit une autre, je saurais les habiller tous avec une seule toison[5], si j'étais la femme du roi ». — Et toi, dirent-elles à la dernière, que serais-tu capable de faire ? — « Si le roi me prenait pour compagne, répondit la jeune fille, je lui donnerais, avec

(1) Sur les principales versions de ce conte qui dérive, avec des variantes, d'un texte arabe dont la recension insérée dans les *Mille et une Nuits* n'a pas été retrouvée, cf. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. VII, Liège et Leipzig, 1903, in-8, p. 95-99. *Les sœurs jalouses.*

(2) Dans la version qui a cours à Tlemcen, ce roi se nomme le sultan Noir السلطان الاكحل Il est à remarquer que, dans la tradition populaire, ce prince est Mérinide. (Cf. R. Basset, *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8), Appendice IV, p. 204-211.

(3) Ce sont trois sœurs (Tlemcen).

(4) « Avec un grain » (Géryville). — « Avec un boisseau » (Tlemcen).

(5) « Je saurais faire un burnous au sultan » (Géryville).

Digitized by Google

la grâce de Dieu, un fils et une fille à cornes d'argent et d'or ». Le sultan se leva et, suivi de ses gens, revint à son palais[1].

« O mon roi, lui dit le khalifa, son ministre, as-tu entendu ce que disaient ces jeunes filles près de la source? — J'ai entendu dit le roi. Et de qui sont-elles filles[2], demanda-t-il ? — La première qui a parlé a pour père le pacha; la deuxième est la fille du juge; l'autre, qui est la plus jeune d'entre elles, est celle du vizir. »

Le sultan ravi ordonna à son khalifa de se rendre auprès du pacha et de lui dire : « Le roi te demande en mariage ta fille qu'il épousera selon la sounna et le Qorân. » Le pacha donna son enfant au roi qui la prit et en fit sa femme[3].

Des jours passèrent, d'autres suivirent et des hôtes arrivèrent à la demeure du roi. Celui-ci appela son esclave noir. « Cours au silo, ordonna-t-il, et porte à ta maîtresse une poignée de blé en lui disant : Prépare le dîner des hôtes ». Le nègre obéit. La jeune femme prit ce blé dans ses mains et restait là à le considérer. Survint une vieille qui lui dit : « Qu'as-tu donc à regarder ainsi ce blé ? — Donne-moi un conseil, dit la femme du roi, car j'ai menti à mes compagnes le jour où nous causions à la source. — Apporte du sel, dit la vieille, beaucoup de sel, réduis-le en poudre et mêle-le à la farine de ton blé. — C'est fait, dit la jeune femme. — Et maintenant, prépare le couscous ». Elle le prépara ; puis, après l'avoir arrosé de bouillon dans un plat, elle appela la négresse : « Viens, dit-elle, porte à manger aux hôtes ». La négresse emporta le plat et le posa devant les convives. Mais à peine l'un d'eux eut-il porté la cuillère à sa bouche qu'il se mit à regarder son voisin et cessa de manger. « Mangez, ô nos invités, disait la négresse. — Merci, répondirent les hôtes, nous n'avons plus faim ». Le roi vint : « Négresse, dit-il, donne ici que je mange un peu. Elle lui apporta le couscous[4].

(1) « Je mettrais au monde une fille avec une tresse de cheveux d'or » (Géryville). — « Je donnerais le jour à une fille ayant le soleil sur une joue, la lune sur l'autre et une étoile entre les yeux » (Tlemcen).

(2) Ce sont les filles de Mousa ou Salah (Tlemcen).

(3) Avant de demander la jeune fille en mariage, le sultan se rend auprès des parents pour se renseigner. Le père est absent. Le sultan demande à la mère : qu'est ce que raconte l'eau? Cette femme qui est *gzâna* (sorcière), répond : يغول من السماء هويت * بى الارض استويت
بـــى العود احيـــت * بـه انكـــويـــت

(4) La femme du roi intervient et fait remarquer au prince que le couscous ayant été servi n'est plus présentable (Tlemcen).

Digitized by Google

Le roi en porta une cuillerée à sa bouche. « O Embarek, cria-t-il, apporte vite de l'eau, le sel va me faire mourir ». On fit venir le ministre et le roi lui raconta ce qui s'était passé : « Que cette femme s'en aille tout de suite chez son père », ordonna-t-il. Le khalifa vint trouver l'épouse menteuse : « Réunis ce qui est à toi ici », lui dit-il. Elle obéit. « Accompagne cette femme à la maison de son père, dit-il à la négresse, le roi la répudie[1] ».

Du temps passa. Le prince dit un jour à son ministre : « Je désire prendre pour femme la fille du juge ». Le khalifa se rendit auprès du magistrat et lui demanda pour le roi sa fille en mariage. « Je la lui accorde », dit le juge, et le mariage eut lieu.

Un jour, une troupe de gens arrivèrent chez le roi. « Va au magasin, dit celui-ci à son nègre, et apporte à ta maîtresse une toison dont elle devra habiller tout ce monde ». Il obéit. Et la dame, prenant la toison, la regardait et restait pensive. La vieille, dont il a été question survint et lui dit : « Pourquoi regardes-tu ainsi cette laine ? — Je pense à une faute que j'ai commise, répondit la jeune femme, je t'en prie, tire-moi d'affaire. — Appelle le nègre, dit la vieille ». Ce serviteur étant venu, elle lui donna ses instructions : « Va compter les hôtes, dit-elle, pars ensuite au marché et achète un nombre de fuseaux égal à celui des nouveaux venus ». Le nègre compta son monde, acheta les fuseaux et les apporta à sa maîtresse. Celle-ci se mit à placer sur chacun d'eux un peu de laine ; puis elle dit au nègre : « Tiens-toi près de la porte et à tous ceux qui sortiront donne un fuseau en disant : « Mon maître te recommande de coudre ton burnous avec ceci ». Le serviteur avait achevé de distribuer ses fuseaux quand le sultan, qui regardait par la fenêtre s'aperçut que ses hôtes n'avaient à la main que des fuseaux. « Vite ici, Embarek, cria-t-il ». Le nègre accourut : « Quel travail a fait là ta maîtresse ? demanda le roi. — Tu le vois bien, maître, fit Embarek ». Sur l'ordre du prince, il fit venir le khalifa qui fut mis au courant de ce qui s'était passé. Et cette femme fut répudiée comme la première et reconduite chez son père[2].

---

(1) Le roi ne fait que rire du bon tour que lui a joué sa femme (Géryville).

(2) La femme porte au roi un burnous fait d'un tissu très lâche ; le sultan rit et conserve une épouse si ingénieuse (Géryville). La négresse attache au doigt

Digitized by Google

Reste la troisième jeune fille. Le roi la fit demander en mariage par son khalifa, obtint sa main et l'épousa. Au bout de quelque temps, cette femme devint enceinte. Les autres épouses du roi, prises de jalousie, allèrent trouver la vieille Settout[1]; « Donne nous un bon conseil, dirent elles ; si cette femme que voilà enceinte donne au sultan un fils et une fille, il va nous renvoyer ». — Je vais vous tirer d'embarras, dit la vieille. Guettez le jour où cette femme devra accoucher et, à ce moment, prévenez moi vite, bien vite ». Elles veillèrent et, dès que la femme fut prise des douleurs de l'enfantement, elles appelèrent la négresse en lui recommandant de faire venir la vieille en toute hâte : « Place ces deux petits chiens sous tes vêtements, dit celle-ci à la servante »; puis elles accoururent. Elles vinrent auprès de la malade et la trouvèrent s'aidant, dans le travail de l'accouchement, en se cramponnant à une corde. La vieille se place devant elle ; un jeune garçon vient au monde avec une corne d'argent et une corne d'or; la vieille s'en saisit et le place dans une caisse qu'elle a auprès d'elle ; puis prenant un petit chien[2] elle le glisse sous la jeune mère. Celle-ci donne ensuite le jour à une fillette à cornes d'argent et d'or ; la vieille la place à côté de son frère et la remplace près de la mère par une petite chienne ; puis elle fuit, emportant les nouveaux-nés. La négresse, accourue auprès du roi, lui conte l'étrange chose : « Comment, dit le prince, ta maîtresse a mis au monde des petits chiens ? — Oui, mon maître, ce ne sont que des petits chiens ». Le roi donna cet ordre : Que l'on prenne cette chienne et qu'on l'attache parmi les chiens. On emmena la mère des enfants et on l'attacha avec les chiens.

La vieille, ayant emporté les enfants dans la caisse, les y enferma et les jeta à la mer. Survint un homme du nom de Mohammed le Pêcheur. Fatigué de jeter son hameçon et de ne rien prendre, il rôdait sur le bord de la mer. Il vit la caisse, la prit et la plaçant sur son épaule, il l'emporta à sa maison où il la déposa : « Fends ce tronc d'arbre, dit-il à sa femme, ce sera pour nous chauffer ». Elle se lève, prend la hache et se dispose

---

de chacun des hôtes un fil de laine (Tlemcen), qu'ils montrent au sultan en faisant un geste inconvenant (Alger).

(1) La sage-femme (Tlemcen-Géryville).

(2) Un petit chat (Tlemcen), un enfant mort (Géryville).

Digitized by Google

à frapper le tronc d'arbre ; mais elle s'aperçoit que c'est une caisse. Elle en brise la serrure pour l'ouvrir et y trouve deux petits enfants merveilleux de beauté. — Gloire à Celui qui les créa, et les fit sortir du néant ! — Chaque jour, la femme du pêcheur trouvait aux pieds des enfants une bourse pleine d'argent ; une fois, elle vint à son mari : « Prends cette pièce d'argent, lui dit-elle et achète-moi de l'étoffe de coton. — D'où te vient cet argent ? questionna le mari soupçonneux ; te serais-tu prostituée ? — Je n'en ai rien fait, répartit la femme, cet argent me vient de ma mère. » L'homme partit acheter l'étoffe et l'apporta à son épouse. Celle-ci en garnit la caisse pour les enfants, puis fit venir deux femmes qui les allaitèrent. Les deux enfants grandirent ; le pêcheur se trouva à la tête d'une grande fortune : argent, terres, maisons, troupeaux de bœufs, de moutons, de chèvres, il avait de tout[1]. Le fils et la fille du roi reçurent de l'instruction. Les années passèrent ; chaque jour, de l'aube au coucher du soleil, le jeune homme montait à cheval et chassait ; la jeune fille passait son temps à lire. Une fois, alors que son frère était à la chasse, elle sortit pour jouer avec ses compagnes. Dans leurs ébats, elle saisit l'une d'elles et la jeta à terre. Une vieille femme arriva furieuse. « O méchante, dit-elle, si tu étais une fille de bonne famille, j'aurais à te parler, mais tu n'es qu'une enfant de la mer ». La jeune fille revint à la maison, malade des paroles de la vieille. Quand son frère rentra, il la trouva tout en larmes et lui demanda la cause de ses pleurs : « Attache ton cheval, répondit-elle, donne lui de l'orge et reviens ici, j'aurai à te parler ». Et quand son frère fut de retour : « O Mhammed[2], dit la jeune fille, une vieille femme m'a dit que nous n'étions que des enfants de la mer ». Pris de colère, Mhammed appela le pêcheur : « Tu n'es pas mon père lui dit-il. — Tu es mon fils Mhammed, répondit le pêcheur. — Non, tu n'es pas mon père, tu m'as trouvé dans la mer. — Oui, avoua Mohammed, je vous ai recueillis dans la mer, ta sœur et toi. — Et ce jour-là d'où venait le vent ? — Il soufflait de l'Est ». Le jeune

---

(1) Le pêcheur épouse la jeune fille qu'il a recueillie. Le reste de l'histoire diffère de notre récit (Géryville).

(2) Sur l'orthographe de ce nom cf : E. DOUTTÉ. *Un texte arabe en dialecte, oranais*, p. 62. *Mém. Soc. ling.* de Paris. t. XII.

Digitized by Google

homme fit monter sa sœur sur une mule, enfourcha son cheval et tous deux lancèrent leurs montures du côté de l'Orient[1].

Enfin, ils arrivèrent au pays où régnait leur père. Mhammed bâtit une maison en face du palais du roi. Du matin au soir, il se tenait dehors, sur la porte, buvant du café. Un jour, le roi sortit de sa demeure et trouva les jeunes gens assis à l'entrée de la leur : « Bonjour, beaux enfants, leur dit-il ». Ils ne répondirent rien. Le prince rentra chez lui tout attristé : « Pourquoi donc, dit-il à ses femmes, ne m'avez-vous pas donné des enfants tels que ceux que j'ai vus dehors. » Et il les frappa à coups de bâton. On lui amena celle qui avait accouché de deux petits chiens, il la maltraita aussi : « Qu'avais-tu donc à mettre au monde des chiens ? » lui disait-il. Et ainsi continuellement. « Vite, dirent les femmes éperdues à la négresse, appelle la vieille ». Settout accourut. « Sauve-nous de ce mauvais pas, demandèrent les femmes du roi ; chaque jour le prince nous frappe à cause de ces jeunes gens qui habitent devant notre maison ». La vieille se rendit auprès de Mhammed, fils du roi et lui tint ce discours : « Mhammed, vous êtes beaux ta sœur et toi, vous habitez une jolie maison ; mais si tu partais, tu rapporterais l'oiseau chanteur[1]. — Où est cet oiseau ? interrogea Mhammed. — Il se trouve au pays de l'ogresse ». Le lendemain à l'aube, le jeune homme fit ses préparatifs, monta à cheval et partit. Il poursuivit sa marche jusqu'au moment où, sur son chemin, il trouva une panthère endormie. Elle était tellement âgée que les sourcils lui cachaient les yeux et qu'elle ne pouvait voir. Mhammed, tirant des ciseaux, coupa les sourcils du fauve puis s'enfuit dans une caverne. Quand la panthère se réveilla, elle trouva ses yeux dégagés : « O toi qui m'as rendu ce service, dit-elle, tout ce que tu peux souhaiter, je te le donnerai ». Mhammed sortit de sa retraite : « C'est moi, dit-il, qui ai taillé tes sourcils. — Que désires-tu ? demanda la panthère. — L'oiseau chanteur, répondit le jeune homme. — C'est bien difficile pour toi, Mhammed. — Indique-moi seulement ce que je dois faire. — Va de ce côté, dit-elle, creuse un trou sous le nid de l'oiseau, cache-toi et reste silencieux. Le soir, quand l'oiseau viendra à son nid, il dira :

(1) Selon une autre version (Tlemcen), c'est le père qui se met à la recherche de ses enfants. C'est lui qui, pour leur plaire, va chercher l'oiseau chanteur.

Digitized by Google

« O toi qui te caches, sors et emporte-moi ». Garde-toi bien de te montrer; reste caché jusqu'à ce que l'oiseau soit entré dans son nid ; alors, approche-toi doucement et saisis-le. M'hammed se cacha, attendit patiemment, s'empara de l'oiseau et l'emporta à sa maison. Cet oiseau chantait toutes sortes de chansons et Mhammed, du matin au soir, buvait du café sur le seuil de sa porte en compagnie de sa sœur. Le roi vint à passer, les vit et salua. Toujours pas de réponse. Et le roi, revenant au palais fit à nouveau des reproches à ses femmes et leur donna des coups. Et les malheureuses de s'écrier : « Settout, nous t'en prions aie pitié de nous et éloigne Mhammed de ce pays ». La vieille vint trouver les enfants du roi. « Bonjour, Mhammed, vous êtes, ta sœur et toi, de superbes jeunes gens, votre maison est belle et l'oiseau chanteur ravissant ; mais il te manque un coursier tel que Baberkat. — Où donc est Baberkat ? demanda Mhammed. — Il habite dans ce même pays d'où tu as rapporté l'oiseau chanteur ». Notre jeune aventurier fit ses préparatifs, monta à cheval et marcha jusqu'à ce qu'il rencontra la panthère. « Qu'es-tu venu faire ? demanda-t-elle. — Je viens chercher Baberkat. — Cela te sera difficile, Mhammed, — Dis-moi comment je devrai m'y prendre. — Va de ce côté, expliqua la panthère, et prends garde que Baberkat te voie ; car s'il t'aperçoit, il se mettra à hennir et tu seras changé en pierre. Marche donc doucement jusqu'à ce que tu sois tout proche de l'animal, alors précipite toi sur lui, saisis sa bride en le frappant au menton et monte-le ». Mhammed fit ainsi, enfourcha Baberkat, ferma les yeux, les rouvrit et se trouva à sa maison. Le roi passa, salua, n'obtint aucune réponse et s'en alla rouer ses femmes de coups. Une troisième fois, la vieille Settout vint trouver Mhammed : « Il ne te manque plus, lui dit-elle, que Zohra bent Zehour ; la belle se trouve dans le pays d'où tu as ramené Baberkat ». Déjà le jeune homme est sur Baberkat et en un clin d'œil se trouve transporté auprès de la panthère ; il l'informe de son désir et lui demande conseil. — « Va de ce côté, lui dit-elle, appelle Zohra, si elle ne te répond pas, ton cheval enfoncera dans le sol jusqu'aux genoux. Crie une deuxième, puis une troisième fois ; si tes appels restent sans réponse, Baberkat disparaîtra sous terre jusqu'aux étriers

(1) Cf. G. Mercier. *Le Chaouia de l'Aurès*, p. 61, Paris, Leroux 1896, in-8.

Digitized by Google

d'abord, puis jusqu'à la selle. Appelle une quatrième fois : Zohra t'a-t-elle entendu, ton cheval sortira de terre, sinon le sol t'engloutira tout à fait ». Mhammed partit. A sa voix, Zohra bent Zehour vint à lui. Il dormit un an auprès d'elle, puis, la prenant en croupe sur Baberkat, il l'emmena à sa maison. Or, Zohra était devineresse. Aussi, quand vint le roi, elle dit à son mari : Lorsqu'il te saluera, réponds au roi : Bonjour, mon père. Le prince arriva et, à son salut, Mhammed répondit : Bonjour, mon père. Le roi tout joyeux leur dit : « Aujourd'hui vous êtes mes invités ». Ils acceptèrent et vinrent dîner chez le roi. Le lendemain Mhammed lui dit : « Mange avec nous aujourd'hui ». Ils dînèrent, burent du thé et restèrent à causer. « Je vais vous conter une histoire, dit Zohra. — Voyons ton histoire, dit le roi ». Et Zohra commença : — « Il était autrefois un roi qui n'avait pas d'enfants. Un jour, il dit aux gens de sa cour : Demain, s'il plaît à Dieu nous irons en promenade. Ils partirent et arrivèrent à une source. — Raconte autre chose, dit le roi, ne parle pas de cela. — Je parlerai, continua Zohra, celui-ci est ton fils et voici ta fille. » Et elle apprit au sultan l'aventure arrivée aux deux enfants, comment la vieille, ayant substitué des petits chiens aux nouveaux-nés, avait jeté les enfants à la mer, de quelle façon le pêcheur les avait recueillis. — « Montrez votre tête, dit Zohra à sa belle-sœur et à Mhammed. Vois, dit-elle au roi, voici une corne d'argent et celle-ci est d'or ». A cette vue le père se leva, salua ses enfants et se prit à pleurer de joie. Et tous fondirent en larmes. « Amenez Settout et ses complices », ordonna le prince. Et quand on les eut amenées, il appela le bourreau et leur fit couper la tête. — « Faites venir la femme qui est avec les chiens », dit-il ensuite. On emmena au bain la mère des enfants, on l'habilla et on la conduisit près du prince. Elle salua le roi et ses enfants. Et son époux la saluant lui dit : Voici notre fils, et voilà notre fille ; celle-ci est la femme de notre fils. Et des yeux de tous, les larmes coulèrent de plus belle. Mon histoire est finie. Zohra donna à son mari beaucoup d'enfants et à la mort du roi, Mhammed lui succéda. Salut !

E. DESTAING.

Professeur à la Médersa de Tlemcen.

Digitized by Google

LA KHOT'BA BURLESQUE

DE LA FÊTE DES T'OLBA AU MAROC

La fête annuelle des étudiants au Maroc a attiré l'attention de la plupart des auteurs qui ont écrit sur ce pays ; on n'a pas manqué, et non sans raison, de la comparer aux fêtes analogues que nous connaissons en Europe au Moyen-âge. Nous voulons seulement donner ici un échantillon de la littérature burlesque qui se débite à cette occasion : il s'agit de la khot'ba qui est prêchée, pendant la fête, par un khat'îb grotesque, et qui produit un effet comique irrésistible sur tous les musulmans. Le mélange de l'arabe littéral avec l'arabe vulgaire, celui des expressions de la littérature canonique avec des locutions triviales, donnent un produit analogue à notre latin macaronique [1].

Avant de donner le texte de ces macaronées, il convient de résumer d'une façon précise les différentes péripéties de la fête des t'olba. Le meilleur exposé qui en ait été fait jusqu'ici est celui d'AUBIN (DESCOS), dans son *Maroc d'aujourd'hui* ; on pourra toutefois se convaincre, en s'y reportant, que le récit qui suit en est totalement indépendant et contient nombre de détails nouveaux. Nous nous abstiendrons provisoirement de rechercher le sens et l'origine de la fête des t'olba, espérant pouvoir revenir à bref délai sur ce sujet délicat.

---

(1) *Cf.* un texte de ce genre dans DELPHIN, *Récit des aventures de deux étudiants arabes, poème comique*, Paris et Oran, 1887, in-8.

Digitized by Google

Dans les premiers jours de mars, les étudiants se réunissent dans la médersa des Cherrât'în à Fez, ou dans celle de Ben Yoûcef, à Merrâkech, si le sultan réside dans sa capitale du Sud. Ils désignent parmi eux un mok'addem qui choisit à son tour quatre amîn et tous les cinq se rendent chez le grand vizir. Là, ils commencent à prendre des airs d'autorité et requièrent le vizir d'aller exposer au sultan que les t'olba désirent commencer la *nzâha* annuelle.

Une fois que l'autorisation ainsi demandée a été obtenue et notifiée par un *d'ahîr* ou rescrit, les t'olba se réunissent à El-K'araouiyyîn et mettent leur sultanat aux enchères. On verra en effet, dans quelques instants, que le rôle de sultan des t'olba n'est pas sans procurer des bénéfices ; mais il comporte aussi des charges. Les enchères durent trois jours ; le plus haut et dernier enchérisseur ayant enfin été proclamé sultan, est conduit par tous les t'olba à Dâr-el-Makhzen et présenté au vizir qui lui fait délivrer par l'empereur ou par son khalîfa le diplôme de sultan des t'olba. Le prix des enchères est ensuite aussitôt réparti entre tous les t'olba, y compris le nouveau sultan. On se trouve alors au vendredi.

Le sultan des t'olba se rend à la médersa où bientôt le sultan de l'empire lui envoie un *mchâouri* (huissier, appariteur, en Algérie *châouch*) et des *frâïguiya*, chargés du service de la tente (*afrag*), au nombre de huit : tous sont choisis dans le personnel de la maison du sultan véritable. Ils apportent avec eux le costume offert par celui-ci au sultan de rencontre et qui se compose généralement des pièces suivantes : un caftan ; un h'aïk en soie ; une *farajia* ; un *tchâmîr* ; un pantalon ; une pièce de toile pour faire une *rezza* ; une calotte rouge de la forme de celles du makhzen (bonnet pointu) et un burnous blanc. Le grand vizir joint à cet envoi une somme de 88 douros marocains, soit environ 195 francs de notre monnaie, au cours actuel.

Le roi des t'olba, à la vue de ces cadeaux, feint comme tout bon Marocain, de les trouver insuffisants et manifeste burlesquement sa mauvaise humeur. Puis il envoie chercher le barbier du sultan ; il fait venir des joueurs de *t'ebel* et de *r'aït'a* et on le rase en musique. Une fois rasé il fait demander au Makhzen un *md'ol* ou parasol, insigne de la souveraineté au Maroc. En même

temps il réclame son sceau aux orfèvres juifs de la ville, qui le lui ont exécuté, sans aucune rétribution naturellement. Le sceau est remis en dépôt aux quatre *amin* qui se mettent aussitôt à écrire à tous les notables de la ville des lettres impératives, réclamant leur contribution à la fête des étudiants et les menaçant, s'ils ne le font pas, d'envoyer contre eux l'armée de leur sultan composée de différentes vermines :

« .... ونامرك ان تدفع كامله خمسة وعشرين ريال حقك في النزاهة وان لم تمتثل كلامنا ارسلنا اليك محلتنا السعيدة التي هي من البق والنمل والقملة والضفدع.... »

Le sultan des t'olbas nomme son mouh'tacib qui est son principal fonctionnaire et fait établir un campement royal sur les bords de l'Ouâd Fâs et à Merrâkech, dans le quartier de *Riyâd' el-'Aroûs*. Le mouh'tacib (on prononce *meth'aceb*) entre aussitôt en fonctions ; le makhzen lui envoie son costume, semblable à celui du sultan des t'olba, mais moins riche; quatre *mokhazni* lui sont adjoints, porteur chacun de l'*azfel* ou corde avec laquelle le *mouh'tacib* fait administrer les corrections.

Au bout de huit jours, c'est-à-dire le vendredi suivant, des troupes avec le *qaïd er-reh'a* en tête, viennent prendre le sultan des t'olba à sa médersa et le conduisent, avec tout l'appareil déployé en pareil cas par le véritable sultan, à la mosquée des Andalous à Fâs, à celle de Ben Yoûcef a Merrâkech. A Fâs, le sultan va en outre à Sîdi Bou R'âlem. Dans l'après-midi le pseudo sultan se rend à son campement ; un concours énorme de population l'accompagne, on forme la haie sur son passage, c'est une marche triomphale.

Le lendemain samedi a lieu la *hédiya* : le frère du sultan, du véritable sultan vient offrir au sultan des t'olba un cadeau royal. Cette hédiya se composait, il y a deux ans, de trente-huit moutons, vingt cruches de beurre et quatre sacs de semoule.

Le dimanche c'est au tour des vizirs à apporter la hédiya ; puis le lendemain a lieu la visite du sultan du Maroc à son éphémère collègue. En arrivant au camp le véritable sultan rencontre le

Digitized by Google

khat'ib ou prédicateur du sultan des t'olba. Ce personnage burlesque est monté sur un chameau, il a la tête couverte d'un *mkebb*, grand couvercle en sparterie que l'on met sur les plats pour tenir les mets au chaud. Il tient à la main une grande perche ; il porte au cou un chapelet en figues sèches et un cordon auquel est suspendu, en guise de montre, un pain auquel il mord chaque fois qu'on lui demande l'heure en répondant : *« thlâta ou 'ad'd'a, arba'a ou 'ad'd'a »* c'est-à-dire : il est trois heures et une bouchée, quatre heures et une bouchée..... »

Arrivé près de la tente du sultan des t'olba, le véritable sultan attend le bon plaisir de son collègue ; quand celui-ci a donné l'ordre, les troupes prennent les armes, les clairons sonnent aux champs et le sultan des t'olba apparaît monté sur un cheval et suivi d'un cheval de main. Ces chevaux lui ont été envoyés le matin par les soins du véritable sultan.

C'est à ce moment que le *khat'ib* prononce sa *khot'ba* qui est généralement la khot'ba de la zerda dont nous donnons ici deux spécimens : le fond en est d'ailleurs toujours le même[1]. Il existe encore une autre *khot'ba* qui roule sur les femmes, mais elle est tellement obscène qu'il nous est impossible de la reproduire ici. Elle ressemble beaucoup d'ailleurs, par le sujet comme par les expressions, au texte d'une lithographie parue au Caire sous le titre de كتاب الايضاح فى علم النكاح et mise sous le nom de Soyoût'i.

Après la khot'ba burlesque, le mehâouri présente au sultan des t'olba les compliments du véritable sultan ; le sultan des t'olba récite une fâtih'a, puis tous les deux se retirent. Mais avant de quitter le camp, le sultan régnant fait savoir aux étudiants qu'il prolonge la fête de trois semaines.

Rentré dans sa tente, le sultan des t'olba demande à voir les cadeaux que son puissant confrère lui a fait offrir : on lui apporte quatorze caisses contenant chacune environ cent methk'âl de floûs en cuivre, ce qui fait environ en tout trois cent soixante-quinze francs de notre monnaie. Après avoir vérifié la composition du cadeau, le sultan des t'olba envoie un mokhâzni au sultan

---

(1) Cette khot'ba du festin n'est d'ailleurs pas spéciale à la fête des t'olba et se retrouve dans la littérature burlesque des étudiants dans toute l'Afrique du Nord. Mais elle est surtout connue à l'occasion de cette fête où elle est prêchée avec une solennitée accoutumée.

véritable, pour lui réclamer les vivres nécessaires à l'entretien des t'olba pendant trois semaines. On lui adresse alors du makhzen et de la part de l'empereur, cinq cents douros marocains, soit environ trois cent trente-trois francs de notre monnaie, au cours actuel.

Ensuite a lieu la hédiya des commerçants de Fâs, qui consiste en provisions de couscous, de *khelîa'* ou viande séchée et marinée, de poules, etc... ; puis, la hédiya des Juifs, généralement composée de deux bœufs et de quatre jarres d'huiles. Les bombances se succèdent alors sans interruption pendant trois semaines.

Le vingt-et-unième jour enfin, un t'âleb va prévenir le makhzen que la *nzâha* est finie. Le makhzen envoie une mule au sultan des t'olba, qui monte dessus, et se sauve comme un voleur, au milieu de la nuit, pour se rendre à sa médersa. La mule lui appartient, mais il rend les chevaux que le makhzen lui avait envoyés ; il rend de même les tentes qui avaient été empruntées au makhzen, sauf la sienne, qu'il garde pour lui. La fête est terminée.

Voici maintenant le texte des deux *khot'ba* burlesques que j'ai recueillies. On verra que les expressions en sont calquées sur les khot'ba courantes : comme elles, elles débutent par la louange à Dieu, se poursuivent par des conseils de morale, contiennent des fragments du *Qorân*, des citations de *h'adîth* imaginaires et se terminent enfin par la prière pour le souverain régnant.

L'impossibilité de faire passer en français les assonnances et les allitérations, l'absence d'équivalents pour les termes techniques de gastronomie, enlèvent, dans la traduction, la plus grande partie de sa saveur à cette littérature rabelaisienne. Le traducteur demande donc l'indulgence.

J'ai reproduit le texte tel qu'il m'a été récité : on voudra donc bien ne pas nous imputer les nombreuses incorrections qui s'y rencontrent. En principe, toute khot'ba est en arabe régulier ; mais il s'en faut que ceux qui récitent ces khot'bas burlesques soient capables de le faire sans fautes. D'ailleurs, si une partie de ces incorrections sont involontaires, un plus grand nombre sont, soit les éléments indispensables du genre burlesque, soit des altérations nécessitées par l'assonnance ou amenées dans le dessein de faire un calembourg.

PREMIÈRE KHOT'BA (الخطبة الاولى)

الحمد لله الذي هدانا لخطبة الزردة[1]
وانا واياكم بأكلها
ولا يحرمنا واياكم منها
حتى نتصرّبوا عليها بصحة الابدان
بجاه السيّد العدنان[2]
عباد الله
كونوا متوقّفين على رفع اللقمة
الحمد لله الذى خلق الاسنان

Louange à Dieu, qui a permis que nous fassions la *khot'ba* de la *zerda*[1],
Que moi et vous la mangions,
Que Dieu ne vous en prive pas, ni vous ni moi,
Et fasse que nous la consommions pour la plus grande prospérité de nos ventres.
Par la grâce du Seigneur du peuple de 'A'dnân[2],
Adorateurs de Dieu,
Soyez d'accord pour soulever (lestement) les bouchées !
Louange à Dieu qui a créé les dents,

---

(1) La *zerda* est tout banquet à caractère plus ou moins public ; tantôt par souscription, par exemple à propos de la fête d'un marabout, soit donné par un particulier, par exemple à propos d'une noce. Les t'olba sont, pour ainsi dire de droit, de toutes les *zerda*.

(2) 'Adnân, ancêtre des Arabes. L'article est de trop.

Digitized by Google

وخلـــق اليـــديـــن والفـــوم
مصوّرات فى ظلومات الارحام
وجعلهما مخصوصين باكل الدجاج والرمان[1]
ولـو كـان يابسًا يقنـع بـه اللهفـــان
نحمده ونشكره على اكل الكساكس والسمان[2]
والـــبـــصـــلـــة ولحـــم الـــغـــنـــام[3]
استغفر الله فى ما ضيّعنا من الفدوم للزردة بالتمام
ايهـــا النـــاس
اللهم اطحن اسناننـــا حتى صاروا كالمنشـــار

Et qui a créé les mains et la bouche
Et les a façonnées dans l'ombre des entrailles (maternelles),
Avec mission de manger les poulets et les grenades[1],
(Les grenades) qui, quoique desséchées (en apparence) assouvissent l'affamé.
Louons-le et glorifions-le de ce qu'il nous a permis de manger le kouskous au beurre[2],
Ainsi que l'oignon et la viande de mouton[3].
Je demande pardon à Dieu pour toutes les occasions de festoyer que j'ai pu manquer, sans exception.
O gens,
Que Dieu aiguise si bien nos dents qu'elles ressemblent à celles d'une scie,

---

(1) Le *khat'ib* choisit ici des mets où l'habileté des mains est aussi indispensable que l'usage des dents. On dit couramment que celui qui mangera une grenade sans faire tomber un grain, entrera en paradis, parce que c'est une chose difficile. Un proverbe usuel est :

Ila djo't, koûl elr'èddân
Ou ila chba't, koûl erroummân

« Si tu as faim, mange des figues ; si tu es rassasié, mange des grenades. » Manger une grenade est une opération délicate en effet pour un affamé ! *R'eddân* désigne une espèce de grosse figue noire : la figue est aussi facile que la grenade malaisée à manger.

(2) سمان pour سمن, pour faire rimer avec *lahfân*.

(3) غنام pour غنم.

Digitized by Google

وندرسوا[1] بهم جميع الفواكه[2] وكل ثمار

ايها الناس .

اذا طلعت الشمس على الاغراس[3]

نطقت المصارين للضروس[4]

هل صاحبكم صام او مات او ما عنده فلوس

فنادى مناديا من الكرش[5]

الصلاة على الجنازة وهي تمشي

ايها الناس

نوصيكم واياني قبل طلوع الشمس

Et que nous puissions triturer[1] avec elles les fruits, secs[2] ou frais.
O gens,
Quand le soleil se lève sur les vergers[3],
(Déjà) les boyaux (du *t'aleb*) crient à ses molaires[4] :
« Est-ce que votre propriétaire fait carême, ou est-il mort, ou bien n'a-t-il plus le sou ? »
Et une voix s'élève du fond de la panse[5] :
« Prions sur le cadavre ambulant (d'un homme affamé). »
O gens,
Je vous recommande, ainsi qu'à moi-même, de manger avant le lever du soleil

---

(1) Litt. = que nous battions comme on bat le blé (درس = dépiquer).

(2) فاكهة, au Maroc, désigne exclusivement les fruits secs par opposition à ثمر, fruits frais.

(3) غرسة, verger. Le jardin s'appelle au Maroc عرصة, pl. عراصي, lorsqu'il est enclos de murs. En ville un pareil jardin, généralement petit et principalement planté de fleurs, s'appelle رياض, *riyâd'*, pluriel devenu singulier, tandis que *roûd'â*, روضة, désigne exclusivement un cimetière. Le pluriel de *riyâd'* est *riyâd'ât*. Par *jnân*, on entend, au Maroc, des jardins plus étendus, non irrigués et situés en général aux abords des villes ; la غرسة, le رياض et la عرصة sont irrigués.

(4) Plaisante amplification des borborygmes d'un ventre affamé.

(5) Ici on prononce la voyelle pour faire la rime.

بالحريرة(1) المقطّعة بتفصيص اللحم مع الشعرية(2)
والروز المطبـــوخ فى الحليـــب(3)
والثريد(4) الغارق فى السمن والعســل
وفى صحيح الافكار(5) على الكرموس(6)
قال من اكل الروس المشوية(7)
لم تبق فى بدنه علّـة مخفيـة
ونوصيكـم يا عبـاد الله

La h'rîra[1] alternée de hachis de viande, avec des pâtes[2]
Et le riz cuit dans le lait,[3]
Et les crêpes[4] noyées dans le beurre et le miel.
(Il est dit) dans le *Çah'îh el-Afkâr*,[5] au chapitre des Figues[6] :
« Celui qui mange de la tête de mouton rôtie,[7]
Aucune maladie secrète ne fondra sur son corps. »
Je vous recommande, ô adorateurs de Dieu,

---

(1) La *h'rîra* est une sorte de bouillie légère qui se mange le matin : elle consiste en farine d'orge, de blé, dans les villes et chez les riches, délayée et bouillie dans l'eau avec du beurre et du piment. C'est le repas classique du matin au Maroc : dans le sud de ce pays on l'appelle *h'eçooua* (berbère = *askif*). Ce plat n'est guère connu en Algérie qu'à titre de fortifiant pour les malades : on l'y mange aussi pendant le Ramadan (*h'çou*).

(2) La *h'rîra* aux pâtes ou au riz est d'un ordre plus relevé. C'est un luxe que d'y mêler de la viande hachée. *Cha'ariya* (en Algérie on dit surtout *douîda)* désigne une pâte en petits morceaux de la finesse du vermicelle, mais très courts. Le vermicelle est *fdâouch*.

(3) Le riz au lait est un plat de riche au Maroc : en Algérie on l'appelle *mh'allbi*.

(4) On prononce *trîd*. Ce sont des crêpes : on les sert habituellement arrosés de jus de viande. Il s'agit ici de crêpes avec du beurre et du miel uniquement : c'est un plat de gourmet.

(5) Livre imaginaire, nommé ainsi par parodie du *Çah'îh* d'El-Bokhârî et des autres recueils de traditions qui portent ce titre. Le prédicateur cite un *h'adith* de fantaisie.

(6) Au chapitre des Figues. Quelque chose comme le chapitre des Chapeaux dans Hippocrate.

(7) Tête de mouton rôtie au four, en Algérie *bou zelloûf*. Au Maroc c'est un plat très apprécié comme déjeûner du matin : c'est un morceau jugé fin entre tous.

Digitized by Google

بأكل الدجـــاج المعلـــوف
هو يفرج كربة الجيعان الملهوف
فيعجبنى رجـل يكون عـلى النـار منشـورر
وهـــو السيــــد الكبــــاب المغـــدور[1]
عبـــاد الله
من أكـل السمـن والعســـل
فقد رشـد واهتـــدى[2]
ومن أكل الفـــول والبقـــول[3]
فقد ضـل واعتـــدى[4]
ولا يضرّ الا بطنه ولا يضرّ احدا[5]
نفعنـــا الله واياكـــم بالحبـــيب الصـــادق

De manger le poulet engraissé
Qui dissipe le chagrin de celui que la faim presse.
Je suis heureux quand je vois un homme étendu sur le feu,
Qui est le seigneur Kebâb, saisi par la flamme[1],
O adorateurs de Dieu,
Celui qui mange le beurre et le miel
Se conduit justement et marche dans la voie droite[2].
Et celui qui mange les fèves et les mauves[3]
Est dans l'erreur et transgresse la loi (divine)[4].
A part son ventre, il ne fait de mal à personne[5].
Que Dieu nous favorise, et vous aussi, de notre ami fidèle,

---

(1) Le *kebâb* est une brochette de morceaux de viande, alternativement gras et maigres, cuits devant le feu. — *Mer'doûr*, c'est-à-dire trahi, surpris, nous disons saisi par le feu.

(2) Expression connue de la littérature coranique.

(3) *Bk'oûl*, au Maroc désigne les mauves, que les malheureux recherchent pour s'en nourrir. En Algérie on dit plutôt *kh'obbîz*, le mot *bk'oûl* désigne plusieurs herbes comestibles. Les fèves et les mauves constituent la nourriture des pauvres.

(4) Cf. ci-dessus n. 2.

(5) Cf. ci-dessus n. 2.

Digitized by Google

وهو الذى ينفع الناس بى شدة الجوع والطريق
السيد الخبز ابن الفمح المربوس بى السمـــن [1]
والله يكثّره على مسافرينا ويقلّله على المكروهيـن [2]
ورضي الله على الامام السفّـاج [3]
الذي لـه مختـاو اعـوج [4]
ورُوي عن الشيخ الزردي [5] انه جاز يوما عند السفاجيـن [6]
بـنـظـر طـاجـيـنـا عـن طـاجـيـن
بذهب لذلك عقله وأتلـع عن المسالك
وازدحـم الـنـاس عـن ذالـك [7]

Celui qui est le sauveur des gens dans les angoisses de la faim et du voyage,
Le Seigneur Pain, fils de Froment pétri avec du beurre[1].
Que Dieu le fasse abondant à ceux d'entre vous qui voyagent et le retire aux gens détestables[2].
Que Dieu accorde sa grâce à l'Imâm Seffâj[3]
Qui remue les beignets dans l'huile avec son crochet recourbé[4]
On rapporte du cheikh Ez-Zerdi[5] qu'il passa un jour près des marchands de beignets[6]
La vue des plats succédant aux plats,
Lui fit tourner la tête au point qu'il perdit son chemin
Et bouscula les passants (dans son égarement)[7].

---

(1) C'est un repas de voyage, une collation recherchée.

(2) المكروهين, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas des t'olba.

(3) Le *sfendj'* est un beignet cuit dans l'huile. Le fabricant de beignets, dans la vie des musulmans, tient à peu près la place de notre marchand de pommes de terre frites.

(4) On prononce *'aouâj'* pour rimer avec *seffâj'*. Le crochet en fer est l'emblème du marchand de beignets.

(5) Tournure burlesque parodiant la technologie du *h'adîth*.

(6) « Les fabricants de beignets », parce que dans les villes musulmanes, ils sont, comme tous les corps de métiers, réunis dans un même quartier.

(7) Ce qui était une inconvenance pour un cheikh. Il est vrai qu'il s'appelait *Ez-Zerdi* !

ايها الناس
عليكم بالفدوم للزردة
ولاكن كونها موجودة
كما جاء عند الذي له الوجد
الزردة فريبة ولو تكون من بعد بغداد(1)
جعلنى الله واياكم ممن يأتى اليها بالمحبة والفدوم
بانها تنور الوجه وتعمّر الجواد
ويفرح بها القلب ويزداد
اذا فسمت اللحم فاعط للطالب الهبرة الكبيرة
واللعوامّ الهبرة الصغيرة فدر التمرة
لان الطالب ياكل بلفمة صغيرة(2)

O gens,
Vous devez aller vers la zerda,
Mais vous tiendrez la zerda pour prête
Quand elle se présentera dans les conditions définies par celui qui pensait :
« Là zerda est toujours proche, fût-elle aussi loin que Baghdâd[1] ».
Que Dieu me mette, ainsi que vous, au nombre de ceux qui vont vers elle avec amour,
Car elle fleurit la face et dilate le foie
Et emplit le cœur et le gonfle (d'aise).
Si tu partages la viande, donne au t'âleb le gros morceau
Et au vulgaire le petit morceau, de la grosseur d'une datte,
Car le t'âleb mange à petites bouchées[2]

---

(1) La réputation de pique-assiettes des t'olba est universelle dans le monde musulman.

(2) Le t'âleb sait déguster et manger à petites bouchées : aussi doit-on lui donner une grosse part. Il y a là une contradiction voulue.

Digitized by Google

والعوامّ ياكلون بلقمة مختلطة
جعلنى الله ممن يتّنعم فى النهار سبعين مرة [4]
عباد الله
اذا فرغتم من الاكل وانفسحتم فى بطونكم
واسترحتم فى عقولكم
فعليكم بالستة الفواكه
كما قال ابو النذير[5]
صدر منه الاعتبار
وهو الشيخ الاكبر
من أكل ولم يتفكّه
قد قرأ ولم يتفقه [6]

Tandis que les gens du vulgaire mangent sans mesure.
Que Dieu me mette au nombre de ceux qui sont comblés de biens soixante-dix fois par jour[1].
Adorateurs de Dieu,
Quand vous avez fini de manger et que vous êtes rassasiés
Et que vos esprits reposent (dans la digestion),
Ne manquez pas de manger les six fruits,
Comme l'a dit Abou Na'dîr[2],
Qui nous a donné l'exemple,
Lui, le plus grand des cheikh :
« Celui qui mange sans dessert de fruits
« Est comme celui qui étudie sans s'instruire[3]. »

(1) C'est-à-dire qui auront l'occasion de manger soixante-dix repas par jour. Le mot نعمة est ici dans le sens de nourriture.

(2) Cheikh imaginaire.

(3) Il y a là une allitération plaisante et impossible à faire passer dans la traduction.

Digitized by Google

ونوصيكم يـــا عبـــاد الله
باكل التمر والزبيب واللوز والنـــوى [1]
وارزق الله المـــرء مـــا نـــوى
ونزّل علينـــا الف مايـــدة من الشـــوى [2]
ونحبّ بي بدنه شحمة من الكلوة [3]
لانهـــا تكـــون للقلـــب دواء
عبـــاد الله
اذا خـــرجـتـــم للحمـــام [4]
بعليكم باكل براخ الحمـــام [5]
ومـــن اكـــل المسمّنـــة [6]

Je vous recommande, adorateurs de Dieu,
De manger les dattes, le raisin sec, les amandes, les noix[1].
Que Dieu accorde à l'homme ce qu'il désire,
Et qu'il nous procure mille tables de ce rôti[2]
Que nous aimons farci avec du gras de rognon[3],
Parce qu'il est un baume pour le cœur.
Adorateurs de Dieu,
Quand vous irez au bain[4],
Ne manquez pas de manger du pigeon[5],
Et celui qui mange la *msemmena*[6],

---

(1) *Noua* est la noix dépouillée de sa coque. Le prédicateur énumère ici les فواكه, mais il n'en nomme que quatre, alors qu'il a fait allusion à six. Cf. v. 70.

(2) Le *choua* ou mouton rôti dans des fours et non à la broche comme en Algérie, où il est appelé *che'ïy* ou *mchoua* (c'est ce que les Européens appellent improprement le *mechoui*). Il se débite sur les marchés marocains.

(3) On bourre le rôti avec la graisse des rognons qui est considérée comme la meilleure : les cuisiniers européens n'ont d'ailleurs pas d'autre avis à ce sujet.

(4) Il imite ici le prédicateur quand il rappelle aux croyants les préceptes d'*adab* qui se rapportent au bain et aux soins de toilette.

(5) Le pigeonneau est considéré par les Marocains comme une nourriture à la fois délicate et fortifiante.

(6) D'habitude on désigne sous le nom de *msemmena* un beignet à pâte feuilletée cuit dans le beurre ; mais ici le prédicateur prend lui-même la peine de nous dire ce qu'il désigne sous ce nom.

Digitized by Google

وهي التي تسمّى بالحجلة
ويعمّر بطونها بالبيض ويرمي القشور[1]
الحمد الله الذي انعم علينا بالسلطان المشهور[2]
في قبائل الغربان والابرار
مولانا الثريد بن السميد بن القمح
عباد الله
اذا مات احد منكم
فكفّنوه بالثريد وغسّلوه بالمرقة[3]
وحنّطوه بالبصلة المقلية[4]
واعقدوا له راسه بالقديد[5]

C'est-à-dire la perdrix,
Qu'il la farcisse avec des œufs, mais qu'il jette les coquilles[1].
Louange à Dieu, qui nous honore d'un sultan célèbre[2]
Dans les tribus lointaines et dans les déserts
Notre seigneur Crêpe, fils de Semoule, fils de Froment.
Adorateurs de Dieu,
Quand l'un de vous meurt,
Ensevelissez-le dans des crêpes et lavez-le avec du bouillon[3],
Parfumez-le avec de l'oignon frit[4],
Ceignez sa tête de k'eddîd[5],

---

(1) Recommandation burlesque.

(2) Dans toute *khot'ba*, il y a des vœux pour le sultan régnant. Mais ici il semble que ces vœux devraient être reportés plus loin, avant l'invocation finale.

(3) *Merk'a* ou *merga*, toute espèce de bouillon ou de sauce.

(4) On sait que, chez les musulmans, on parfume le mort ; le prédicateur joue sur le verbe حنط qui signifie également « aromatiser un cadavre » et « épicer un plat » (*h'anoût'*, épices ; en Algérie aussi *bzoûr* ; au Maroc *ibzâr* est le poivre, en Algérie *felfel*).

(5) *K'eddîd* est la viande séchée au soleil qui est découpée en lanières ; elle sert à confectionner le *khlî'a* (خليع), conserve de viande séchée au soleil, puis cuite.

Digitized by Google

ولامام الذي يصلي عليه هو القالب متاع السكر [1]
وما يكفيه من الاتاي [2]
وتزيدوا عليه بضلعة الكبش السمين
ورضي الله تعلى عن الستّة البافية [3]
من الطواحين المزعفرة [4]
ومولانا السفة المردومة [5]
وحبيبتنا الشباكية [6]
ورفيقتها المروزية [7]

Et que l'Imâm qui priera sur lui soit un pain de sucre [1]
Et ce qu'il faut de thé [2] ;
En y ajoutant une côte de mouton bien gras.
Que Dieu accorde ses grâces aux « six restants [3] »
Des plats assaisonnés au safran [4],
Et à notre seigneur le kouskous au beurre, garni de viande [5],
Et à notre amie la Chebbâkia [6],
Et à sa compagne, El-Merouzia [7],

---

(1) Le pain de sucre joue un rôle extraordinaire dans la vie des Marocains qui font du sucre une énorme consommation (presque exclusivement dans le thé).

(2) L'usage du thé est universel au Maroc ; le plus pauvre ne saurait s'en passer. Ils boivent exclusivement le thé vert. Le café est presque inconnu : encore le boit-on surtout comme remède et dans les villes seulement.

(3) Les dix compagnons du Prophète auxquels le paradis a été promis (العشرة المبشرون) sont : d'abord les quatre khalifes dits راشدون, c'est-à-dire 'Aboû Bakr, 'Omar, 'Othmân et 'Ali, puis : T'alh'a, Ez-Zobéïr, Sa'ad ben Abî Ouaqqâs', Sa'îd ben Zéïd, 'Abd er-Rah'mân ben 'Aouf et Aboû 'Obéïda 'Amar ben El-Djerrah'. Ces six derniers sont les « six restants ».

(4) Plus un plat contient de safran, meilleur il est : le t'âjîn sans safran est moins estimé.

(5) Couscoussou au beurre, à grain très fin, dans lequel on met de la viande, généralement du mouton, du poulet, du pigeon (*merdouma*).

(6) *Chebbâkiya* désigne des beignets en forme de tubes, disposés en manière de grillages (*chebbâk*), d'où vient ce mot, et trempés chauds dans du miel dont ils se remplissent ; on les retire aussitôt et il ne reste pas de miel à l'extérieur. c'est la *zlabiya* algérienne.

(7) La *Meroûziya* est un ragoût fait de viande, de raisins secs et d'amandes.

Digitized by Google

وبنت الرماد الطنجية [1]
الهم ارزقنا منهم كبشا بصحّة ابداننا
وسمعنا وبصرنا
يا ارحم الراحمين
يا ربّ العالمين [2]
اغفر لنا ولجميع الشوّايين [3]
واعمي المكروهين [4]
وسلّم على الخبز ومن معه جميعا [5]
والحمد لله رب العالمين

Et à la fille des cendres, la T'andjia[1].
O Dieu, donne-nous, accommodé ainsi, un mouton, pour entretenir en bon état nos corps,
Et notre ouïe, et notre vue.
O le plus miséricordieux des miséricordieux,
O Maître des Mondes[2],
Pardonne-nous et pardonne à tous les rôtisseurs[3],
Et aveugle les envieux[4],
Et sauve le pain et tout ce qui est avec lui[5].
Louange à Dieu, Maître des Mondes.

---

(1) La *T'andjia* est de la viande que l'on met avec de l'oignon, des amandes et autres condiments dans une *t'andjiya* ou petite amphore en terre et que l'on fait cuire au four d'un bain maure en l'enterrant dans la cendre : d'où son nom de *bent er-rmâd*.

(2) Ces invocations terminent généralement la kh'ot'ba.

(3) شوايين remplace ici مسلمين qui figure habituellement dans cette formule canonique.

(4) Voyez v. 47 مكروهين remplace ici كافرين dans les formules usuelles qui ont cours au Maroc.

(5) C'est-à-dire tout ce qui se mange.

Digitized by Google

DEUXIÈME KHOT'BA (الخطبة الثانيـة)

الحمد لله الذى خلق الاسنان والاضراس
وجعلهما متّفقين على أكل التفاح واللنجـاص (1)
وخلـق اليـد والفـم
وجعلهما متفقين على اللقام
اخواني من أكل السمن والعسل فقد رشد واهتدى (2)
وسلك منهاجا قويما وسبيلا رُشَـدَ (sic)
ومن اكل الفول والبقول فقد غوى واعتدى
ولا يضـر الا بطنـه ولا يضـرّ احـدا

Louange à Dieu qui a créé les incisives et les molaires
Et les a mises d'accord pour croquer les pommes et les poires(1)
Et qui a créé la main et la bouche
Et les a mises d'accord pour faire disparaître les bouchées.
O mes frères, celui qui mange du beurre et du miel se conduit bien et marche dans la bonne voie(2)
Et suit le droit chemin et la route de la justice.
Celui qui mange des fèves et des mauves s'égare et se conduit mal
Et il ne fait de mal qu'à son ventre et ne cause de tort à personne d'autre.

---

(1) *Landjâs'*, poire ; on dit aussi *bou 'aouîda* (allusion à la queue de la poire).
(2) Voyez *suprà*, I, v. 40.

Digitized by Google

عبـاد الله
من أطعمني بخبز السميد ولحم الدجـاج
ادخلـه اللـه الجنـة افـواج
ومن أطعمني بخبز الشعير ولحم البعير[1]
نـال جهنـم وبئـس المصيـر[2]
اخواني عليكم بالزرده
فانهـا تحمّـر الفـواد
ويفرح بها القلب ويزداد
وفي هنا قيل انني كان عندي جار اسمه غـلاق[3]
فمات فرأيـت الملهـوط في منـام
فقلت له ما فعل الله بك فقال لي اتاني صاحب السوال[4]

Adorateurs de Dieu,
Celui qui me fera manger du pain blanc et de la viande de poulet,
Dieu lui ouvrira toute grande la porte du Paradis
Et celui qui me fera manger du pain d'orge et de la viande de chameau[1]
Aura en partage l'enfer, le pire des séjours[2].
O mes frères, recherchez la Zerda,
Car elle vivifie les entrailles
Et réjouit le cœur et l'élargit.
Et de cette place je vous dis : j'avais un voisin qui s'appelait « Le Goulu[3] »
Or, il mourut, et je le vis, le malheureux insatiable, en songe ;
Je lui dis : Que Dieu a-t-il fait de toi ? Il me répondit : L'ange interrogateur est venu à moi[4].

---

(1) Le pain d'orge et la viande de chameau sont une nourriture commune. D'ailleurs on mange très peu le chameau ; il n'y a guère que quand il arrive un accident à une bête qu'on la tue pour la manger.

(2) Parodie de l'expression وبئس القرار, *Qorân*, sourate XIV, verset 34.

(3) Celui qui se bouche le tube digestif à force de manger, goinfre, glouton, goulu.

(4) L'ange qui interroge les morts dans leur tombe.

واسمه بركوكش(1)
بسألني عما كليت من الطعام
باجبته اللهم غلب يدي على حميته(2)
واسناني على مضغته
ولساني على سرطانه
وجوارحي يفرحون و يضحكون الى لقاه
اجواني احضيوا الزردة كما تحضيوا الصلاة
بانها قريبة ولوكان بينكم و بينها خمسين سنة
واذا مات منكم رجل بغسلوه بالرايب المهجوج(3)

Il s'appelle Berkoukch[1] ;
Il m'a demandé ce que j'avais mangé (dans ma vie).
Je lui ai répondu : O Dieu, fais que ma main puise victorieusement le berkoukch brûlant[2]
Et que mes dents le triturent
Et que ma langue l'envoie dans mon gosier,
Et que tous mes membres se réjouissent et frétillent de joie à sa vue.
O mes frères, ne manquez pas plus l'heure de la zerda que celle de la prière,
Car la zerda est toujours proche, fût-elle éloignée de cinquante ans.
Lorsque quelqu'un d'entre vous meurt, lavez-le avec les caillebottes tremblotantes[3],

---

(1) Le *berkoûkch* (*berkoûks* en Algérie) est un couscoussou de très gros grains. Dans le dictionnaire de Beaussier ce mot est orthographié avec deux ق au lieu de deux ك.

(2) Comme le couscoussou au Maroc se mange toujours avec la main, il brûle celle-ci quand il est trop chaud. L'obligation de manger avec la main le couscoussou a pour la plupart des Marocains la valeur d'un précepte canonique. Toutefois quelques tribus ont la cuiller, dont l'usage est général dans les tribus algériennes.

(3) C'est-à-dire le lait caillé dont la consistance est gélatineuse et la masse tremblotante.

Digitized by Google

وكـفـنـوه بى الـثـريـد المخبـوج[1]
واحجـروا له بـى الكساكـس المزعفـرة[2]
والحـدوا عـلـيـه بالشـهـدة المعـمـرة[3]
اللهم سمّعنا ارفد هذا واطـــرح هذا[4]
ولا تسمّعنا بحسّ الطاس والمنديل[5]
بمن سمّعنا حس الطاس ابتلاه الله بالاضـراس
وبى رواية الزردة مـن سمّعنـا حـس الطاس
ابـــتـــلاه الله بـــوجــــــع الـــــراس

Ensevelissez-le dans des crêpes bien pétries[1]
Et creusez-lui une tombe dans les keskâs safranés[2]
Et recouvrez son corps avec des gâteaux de miel bien pleins[3].
O Dieu, fais que nous entendions souvent : « Enlève ce plat, apporte celui-ci[4] »
Et que nous n'entendions jamais parler des tasses et de la serviette[5].
Celui qui nous parle des tasses, que Dieu le punisse par le mal aux dents !
Et (il est dit) dans la « relation de la zerda » : Celui qui nous parlera des tasses,
Dieu lui donnera le mal de tête.

(1) Je ne puis expliquer ce mot qu'en supposant que le prédicateur a emprunté, pour obtenir un effet comique, la prononciation israélite du mot مخبوز = *mekhboûj*. Dans ce cas l'expression employée ici signifierait « des crêpes pétries soigneusement ».

(2) *Keskâs*, plat percé de trous sur lequel cuit le couscoussou. Ici le contenant est pris pour le contenu.

(3) On sert souvent les gâteaux de miel que l'on mange tels quels, en rejetant la cire après avoir sucé le miel.

(4) *Erfed* et *et'rah'* sont les impératifs consacrés pour dire d'enlever ou d'apporter un plat.

(5) A la fin du repas, les musulmans se lavent les mains ; cet usage est surtout de rigueur pour les marocains qui mangent avec leurs doigts. On apporte donc une aiguière et un bassin appelé ici *t'âs* et en Algérie *lyân*, au-dessus duquel chaque convive à tour de rôle se lave les mains. *H'ess et'-t'âs* est ici l'appel lancé par le maître de la maison pour demander l'eau, ce qui indique que le repas est fini.

Digitized by Google

نبعني الله واياكم بالسمن واللحم والدفيق
بانهم ينبعون بى كل شدة وضيق
وانصر اللهم من قلّدته امر نعامك [1]
واشهرته بى افطارك و بلادك
سيدنا السلطان امير الطلابة مولانا ابا الكسكس المجيد
المصنوع من الخالس والسميد
وارض اللهم عن وارث ملكه السلطان المويد
الذى اشهرته للكبير والصغير
سيدنا ومولانا البغرير [2]
وارض اللهم على السلطان الاكبر الذى اشهرته للاحرار والعبيد

Que Dieu nous fasse goûter le beurre, et la viande, et la semoule,
Car elles nous soulagent dans les temps d'adversité et de gêne.
O Dieu, rends victorieux celui que tu as chargé de dispenser tes bienfaits[1]
Et que tu rends célèbre dans tes pays et tes contrées
Notre seigneur le sultan, émir des t'olba, notre maître, Abou'l-Ksakes, le glorieux,
Confectionné de farine et de semoule.
Que Dieu accorde sa grâce à l'héritier de son royaume, le sultan puissant,
Que tu as fait connaître du grand et du petit,
Notre seigneur et notre maître, le Ber'rir[2].
Que Dieu accorde sa grâce au grand sultan que tu as rendu célèbre chez les blancs et chez les noirs,

(1) Il faudrait نعمك ; ce sont les vœux qui commencent pour le sultan régnant.

(2) *El-Ber'rir* est une espèce de gâteau de pâte levée qui, en cuisant sur une poêle, sans huile, se remplit de petits trous qui le font ressembler à un gâteau de miel à alvéoles rondes. On le mange saupoudré de sucre ou plus souvent de miel et beurre dont le mélange remplit les trous.

Digitized by Google

سيدنا ومولانا الثريـد
وارض اللهم عن الستـة البافيين من العشرة[1]
ساداتنا وموالينـــا الطواجيـــن المزعفـــرة[2]
وحبيبتهم السفّة المردودة
وبنت الرماد الطنجيـة
اجمعنا عليهم صبحا ومسا و بى كل وفت وحين
ولا تفـارقـهـم علينـــا يـــا رب العالمـــين
وآخـــر دعوانـــا الحمـــد لله رب العالمـــين

Notre seigneur et notre maître Crêpe.
Que Dieu accorde sa grâce aux six restant des dix[1],
Nos seigneurs et maîtres, les tâjîn safranés[2]
Et leur amie la *seffa* garnie de viande,
Et la fille des cendres, la *Tanjiya*,
Rassemble-nous autour d'eux, matin et soir, en tout temps, à tout instant,
Et ne les sépare pas de nous, ô Maître des Mondes,
Nos derniers vœux sont pour ta gloire, ô Dieu, Maître des Mondes.

E. DOUTTÉ.
Professeur à l'École des Lettres d'Alger.

(1) Voyez suprà, I, v. 77
(2) Pour cette ligne et les trois suivantes, voyez suprà, I. v. 100, 104.

UN TEXTE ARABICO-MAGALCHE

EN DIALECTE SUD-ORIENTAL

(Bibliothèque Nationale de Paris, fonds malgache, n° 8).

Le manuscrit 8 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris, est originaire de la côte sud-orientale de Madagascar. C'est un in-4° contenant soixante-quatorze feuillets de 200×250, de douze à vingt lignes à la page. Il est écrit en caractères arabes, sur du papier et avec de l'encre indigènes. « Le papier, dit Flacourt, se fait avec la moyenne escorce d'un arbre qui se nomme *Avo*, laquelle est fort douce, de laquelle aussi les Matatanois[1] font des pagnes pour se vestir, qui sont fort douces, et approchent de la douceur de la soye, Le papier se fait presque de la sorte que l'on fait en France, sinon qu'ils n'ont pas mesmes ustensilles pour le faire, ny tant d'appareil. Il est jaunastre ; mais il ne boit point, pourvu qu'estant fait, l'on mouille les feuilles dans la décoction de riz pour le coller ; puis après, l'on le lisse quand il est sec. L'on fait bouillir l'espace d'un jour cette escorce dans un grand chaudron, avec une très forte lessive de cendres ; après l'on lave ces escorces, ainsi pourries de cuire, dans l'eau bien claire, et on les pile dans un mortier de bois, jusques à ce qu'elles soient en bouillie, et qu'il n'y aye aucun grumeau ; l'on destrempe cette bouillie dans de l'eau bien claire et nette ; et avec un chassis fait avec de certains petits roseaux délicats qui se touchent l'un l'autre, l'on prend de cette bouillie, laquelle on laisse un peu

---

(1) Indigène de la vallée de Matata*na*, en malgache moderne : Matitasiana.

esgouter, et on la verse sur une feuille de balisier frottée avec un peu d'huile de Menachil, on la laisse sécher au soleil, et aussitôt chaque feuille estant sèche, on la frotte avec le mucillage de la décoction de riz, et estant resséchée on la laisse pour s'en servir au besoin.

« L'encre se fait avec la décoction du bois nommé *Arandranto*, qu'on laisse tarir jusques à ce qu'elle soit bien espaisse. Cette encre est fort bonne mais elle n'est pas si noire que la nostre ; toutefois en y ajoutant un peu de couperose, elle devient très bonne et très noire et surpasse celle qui est faite avec de la noix de galle; elle n'a que faire de gomme, car elle est assez glutineuse d'elle-même : est reluisante... Leurs plumes sont faites de cannes nommées *Voulou*[1], et dans les Indes, *Bambu* ou *Mambu*. Ils coupent un morceau de ces cannes de la longueur de la main et large comme une plume ; ils taillent le bout et fendent ainsi que nos plumes dont ils forment leurs lettres. Leur encre venant à se sécher, ils y ajoutent un peu d'eau et la chauffent, et elle est aussi bonne qu'estant fraîche faite[2] ». Tout récemment encore, j'ai vu fabriquer le papier et l'encre par des procédés identiques à ceux qu'on employait au XVII^e siècle.

L'ancienneté du manuscrit 8 nous est attestée par une note manuscrite en annexe qui mérite d'être reproduite à titre documentaire :

« 24 mai 1793. Notice d'un manuscrit de la bibliothèque de M. Anisson Duperron, par M. Langlès, sous-garde interprète *(sic)* des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale.

« Ce manuscrit, de format in-4° quarré, vient de l'île de Madagascar. Comme il n'a ni commencement ni fin, et qu'il n'y a conséquemment aucune indication de lieu, ni d'année, je crois devoir discuter l'autorité, d'après laquelle je lui donne une origine Madegasse *(sic)*. La grossièreté des lettres qui retiennent beaucoup de leur ancienne forme Koufique, porterait à croire à la première inspection que ce manuscrit est Barbaresque : le ق qui dans cette dernière écriture a régulièrement un seul point au-dessous ڢ, conserve ici les deux points supérieurs ق. Cette

---

(1) *Volo*, bambou.

(2) *Relation de la grande isle Madagascar*, Paris, 1661, in-4, chap. XLVI, p. 195-197.

observation ne me permettant plus de reconnaître ici le caractère Barbaresque, il a fallu chercher chez quelle nation Musulmane l'art de fabriquer le papier et celui de l'écriture étoient restés dans l'imperfection où ce manuscrit nous les offre. Je me suis rappelé d'avoir *(sic)* vu à la Bibliothèque Nationale un manuscrit Madegasse in-4° non inscrit sur le catalogue, qui pouvoit avoir quelque ressemblance avec celui-ci. En les conférant, j'ai trouvé entre eux une conformité parfaite. Ces deux ouvrages sont sur un papier végétal, si grossièrement fabriqué que les verjures forment des côtes très épaisses. Quant à l'écriture, elle tient, comme je l'ai déjà dit, du Koufique, ou ancien arabe du temps de Mohhammed *(sic)*. Quoique très mal formée, elle est si soignée qu'on a poussé l'attention jusqu'à mettre un point sous les lettres qui quoique susceptibles d'en porter, ne doivent cependant en avoir, telles que le د sans point et le *dhâl* avec un point ذ, etc. Le texte de ce livre est peu intéressant ; ce sont des fragments du Qoraân *(sic)* employés d'une manière mystique, et plusieurs secrets de cabale en idiome du pays qui est un arabe corrompu, ou plutôt une langue entremêlée de mots arabes. Il y a aussi plusieurs figures mystiques formées par des lettres arabes disposées d'une manière particulière.

« Nota. — Ce manuscrit a été relié dans le pays et paroît avoir été apporté en France en 1742. »

Le manuscrit 8 contient des textes religieux bilingues, arabe et arabico-malgache, empruntés au Qorân et à l'eschatologie musulmane, la liste des quatre-vingt dix-neuf noms de Dieu, des formules et des carrés magiques, enfin un court vocabulaire bilingue de mots usuels. Les scribes qui l'ont rédigé n'y ont apporté ni plan ni méthode; les morceaux se succèdent sans ordre ni transition, sans autre règle que la fantaisie de l'auteur ou du copiste. Malgré de nombreuses imperfections inhérentes aux documents de ce genre, malgré les difficultés considérables que présente le déchiffrement d'un texte malayo-polynésien transcrit par un alphabet sémitique, les manuscrits anciens ont une valeur inappréciable : ce sont les seuls témoins de la langue des XVIe et XVIIe siècles. Une étude partielle du manuscrit 7[1], m'a

(1) Le ms. 7 est authentiquement du XVIe siècle comme date la plus rapprochée.

Digitized by Google

permis de reconstituer deux thèmes préfixaux, qui jouent un rôle important dans les dialectes modernes[1]. L'examen approfondi des textes anciens sera fertile en constatations et en découvertes nouvelles. Je me propose de publier d'autres extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, aussi prochainement que les loisirs de carrière me le permettront.

J'ai récemment adressé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pour être publié dans les *Notices et Extraits*, un mémoire sur le manuscrit 7, du fonds arabico-malgache, de la Bibliothèque Nationale. Ce manuscrit, un grand in-4 de 290 × 310, est le plus ancien que nous possédions : il remonte authentiquement tout au moins jusqu'au XVI[e] siècle. J'en ai transcrit et traduit une partie, du folio 60 au folio 78. Au moment où je terminais mon travail sur l'extrait du manuscrit 7, une recherche dans le manuscrit 8 me fit découvrir une seconde version très vraisemblablement postérieure du texte du premier de ces documents. Les deux textes sont identiques, à quelques variantes près ; l'orthographe et la graphie arabico-malgache sont peu différentes ; j'ai donc pu contrôler ma première lecture. D'autre part, le texte du manuscrit 8 est plus étendu que celui du manuscrit 7 : le commencement et la fin de celui-là ne figurent pas dans celui-ci. Ce sont ces deux parties encore inédites qu'on trouvera plus loin.

Le texte bilingue complet du manuscrit 8 s'étend du folio 6 verso, au folio 24 recto. Le texte arabe est écrit en gros caractères, assez semblables, non pas à l'écriture koufique, mais à la graphie dite soudanaise. La traduction arabico-malgache ou plutôt l'essai de traduction rarement heureux, est écrit en interligne, en caractères plus petits et plus menus, au-dessus de l'arabe. Les phrases et quelquefois les membres de phrase sont séparés par un trait vertical terminé, sur la ligne inférieure, par un signe en forme de cœur, la pointe en haut.

---

(1) *Un préfixe mémorial en Malgache sud-oriental ancien*, *Mémoires de la Société de Linguistique*, t. XIII, 1904, p. 91-107.

Digitized by Google

نيئتِ رَوْ افشَاعر نيئتِ رَعَلِيْ يَنَكَ

Zanaka RaAli[4] *niontsy* (f° 6, verso) *ompichairy*[3] *rao*[2] *Niontsy*[1]

قَالَ شَاعِر قَالَ عَلى ابْن[5]

رَطَلِب مِططُهَرَغ هَنَوْ مِيْلَ اِيْهَزِر اِهَنِهِ

ihanih[10] *izo*[9]*hazary*[8] *mila hanao*[7] *mitotoharon*[6] *RaTaliby*

طَلِبِ حَرِصْ عَلَيْ طَلَبَ آلعَلِمْ حَتَيْ

نوَاغْ اِيْ هَزِر تِيَرِ مَطِ مَنَغْ اِيْ هَزِر اِرَيْكِ

iraiky hazary izo manana maty tsiary hazari izo nivango

تَبلغْ بِهِ آلعَلِمْ [ن] وَلَا يَمُوْتُ بِعَلِمْ وَاحِدِ

اِهَنِمُوَّ سِلَسِلَكُوَّ تِهِطَنَوْ وَ مُوَّ اِيْ طِنْطِلِ طَمب

tamby tintely[11] *izo moa va tsy-hitanao silasila-koa ihany-moa*

وَلَا كَنَكَشِلَامِ نَحنُ لَمَا رَاَيْتَهُ مِنْ كُلِ فَكِهَةٌ بَيِّنَةٌ

---

(1) De la racine *ontsy* tombée en désuétude.

(2) Pour *reo*. رَوْ est évidemment une erreur de graphie pour رِوْ

(3) De l'arabe شاعر *châ'ir, poëte.*

(4) Le *Ra* de *Ra Ali* et *Ra Taliby* est le préfixe de courtoisie des noms propres.

(5) J'ai tenu à reproduire, autant que possible, le texte arabe à titre documentaire en lui conservant toute son incorrection et son incohérence. M. Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des Langues Orientales, a bien voulu lire avec moi le texte arabe. Je le prie d'agréer tous mes remerciments pour son concours si utile et si aimablement prêté.

(6) L'n est une nasale vélaire qui se prononce à peu près comme *ng* dans l'allemand *Engel*.

(7) *Hanao* est l'orthographe du moderne *anao*.

(8) *Hazary* de l'arabe حزر *h'azara, deviner*, signifie généralement *sortilège*. Il a ici le sens de *science* comme l'indique le texte arabe.

(9) *Izo* est tombé en désuétude et a été remplacé par l'article moderne *ny*.

(10) La forme archaïque *ihanih* était devenue *hiany* au XIX° siècle par la métathèse des deux initiales et l'apocope de l'*h* orthographique final. La dernière grammaire imprimée à Tananarive (L. GERBINIS, *La Langue malgache enseignée suivant la méthode directe*, in-8, 1903) indique un retour à l'orthographe ancienne : *ihany* (p. 41, colonne des adverbes).

(11) Forme sud-orientale du mot *tantely* qui est employé dans la plupart des autres dialectes.

Digitized by Google

نهيطو نه نبورنه اي جوهر زو اي رونه اما

ama ronih izo rovy jaohary[2] izo namboaranih nih[1] nyhazo-toa

الجوهر صمغ

لطنه اي لطنه ملي ابن ميّنغ آرهتر

an-drehitry maizany[4] ambin malio litinih izo litinih[3] (f° 7 recto)

والعصل وصمغ نور بالليل

مهيو اي رونه اهننه اهنيغ نر الطبطغ افكك او

avy afaka tambouton nara ihan'izany haninih ronih izo mahazava

ضاضي والعصل يت يب الغلا

كو مططهرغ هنو ميل اي هير نه طيكك للن اي

izo lalin taiky[5] naho hazary izo mila hanao mitotoharon koa

بقدرة الجد تنال العمل يغص البحر

هير ارفنكو طو نفر فن اي ور اما ور يتر

zatry vary ama vory[6] izo fan(a) nifiry toa irefina-koa hazary

بطلب لـلال

---

(1) L'*h* de *nih* est purement orthographique.

(2) De l'arabe جوهر *djaouhar*, joyau, bijou, perle.

(3) *Dity* dans les dialectes du centre et du nord. Le changement de l'*l* en *d* est constant. Cf. sur l'équivalence des consonnes radicales mon *Essai de grammaire malgache*, Paris, 1903, in-8, p. 12-25.

(4) Pour *maiziny*.

(5) Le mot *Taiky* signifie *mer*, il est tombé en désuétude. On rencontre avec le sens de *mer* la racine *TK* ou ses formes équivalentes dans plusieurs dialectes mélanesiens : Eromanga : *tok*; Fate : *tas*; Sesake : *tasipua*; Ambrym : *tie*; Whitsuntide : *tahi*; Fidji : *taci*; Rotuma : *sasi*; San Cristoval Wano : *asi*; San Cristoval Fagani : *mataica*; Malanta Alite : *matakua*; île du Duc d'York : *tai* (R. H. Codrington, *The melanesian languages*, Oxford, 1885, in-8, p. 49). On trouve également la même racine dans quelques dialectes malais : Ceram : *tasi*; Allouro : *taisiu*; Gah : *tasok*; Matabello : *tahi* (A. Russel Wallace, *The malay Archipelago*, Londres, 1894, in-8, p. 486, sub verbo *sea*).

(6) *Vory* = *bory* signifie *rond*. Il a perdu le sens de *perle* avec lequel il est employé dans ce passage du ms. 8.

نيْتِ رَوْ اِفِسَاعِرِ اِيِّ لِلَهَ رِوْ أُبِيْشَا نِ مُسُغْ

mosono[4] *ny ombiacha*[3] *lelahan-dreo*[2] *izo ompisairy rao*[1] *niontsy*

قَالَ شَاعِرِ الآشَانُ آلعُلْمَـا مَذْ مُهُ سَحِرْ

اَوْلِ كُوَّ اِيْ رَ اَرِوْ مُسُغْ اِيِغ مِرُبَكَ اَرِوْ اِرُبَهَا

irobaha an-dreo mirobaka izany mosono an-dreo ra izo koa aoly[5]

وُدَمُ مُهُ سَمُ وُنَهَبَهُ اللهُ نَهَبَه

يَعهَرِ اِيِغ وِتْرِ اَرِوْ اِوِغِرِ يَعهَرِ كُوْ

koa Zanahary iviniry[6] *an-dreo vinitry izany Zanahary*

وَ غَضَبَهُ غَضَبَا الله

نُوتِمُوَّ نَيْرَوْ تَرَ مَرُ كُوَّ نَيْرَيْكِ(7) نَيْرَوْ رَتِ

ratsy nazon-dreo na iraiky koa maro tsara nazon-dreo na vitsy moa

قِيلَالَ آلفُسُحَنَةِ كُثِرُوَاحِدُوا وُا عَـدُوِّيْ

مَرُ كُوَّ نِيْتِ رِوْ اِفِسَاغِرِ(8) اِيِّ هَزَرِ مِطُوِ رُوِ

rovy mitovy hazary izo ompisairi reo niontsy koa maro (f° 7 verso)

كُثِرَ قَالَ شَاغِرِ(8) وُالمَالِ وُآلعَلِمْ سَوَّاهُمَا

---

(1) *Vide* suprà.

(2) Pour *lela an-dreo.* L'*h* intervocalique est purement orthographique.

(3) Forme ancienne du moderne *ombiasy.*

(4) Du souah'ili *uchungu*, poison.

(5) Forme archaïque du moderne *oly, amulette,* charme, philtre.

(6) Irobaha, plus exactement *irobaha, iviniry* pour *ivinira* sont des formes relatives qui ont complètement disparu des dialectes non-merina et qui sont, même dans les textes anciens, extrêmement rares dans les dialectes sud-orientaux. Je n'en connais pas d'autres exemples que les deux précédents.

(7) يِرِيْكِ est un rare exemple de *i* initial transcrit par يِ au lieu de اِ.

(8) L'auteur ou l'écrivain de ce texte emploie fréquemment le غ pour le ع

ايغِ مَعَشدَ(1) آرِوْ مَرَرَ(2) كُوّ اِيغ مُمُنْ أُرِوْ مَطِ

maty an-dreo mamono izan koa marara an-dreo manachaha izany

وُسَطْمَهُ مَرِيْضِ وُ الضَرْبَهُ مُوتُ

كُوّ اِيُي هَرِيَا مِشِيْهَلوَا اِيُي هَيَرِ مِسِسَكُوّ

misy-sisa-koa hazary izo michy-haleva(3) *hariâ izo koa*

اَلمَالِ يَشَاقُ فَلِمِلِمِ يَاقِيْ

مُهَسِرَغ اِيهَيرِ مَنِيَكَ اِيُي هَرِيَا مَهَسِرَغ

mahasirana haria izo manjaka(6) *iza*(5)*-hazary mahasirana*(4)

فَضُلُ اَلعَلِمُ يُحَكِمُ اَلمَــالِ فَضُلُ

اِيُي هَيَرِ مَجَكَ اِيُي اَرِيْنَا مَهَسِرَغ اِيُي هَيَرِ اَمَا مِنْهُ

mineho ama hazari izo mahasirana andriana izo manjaka hazari izo

آلعَلِمْ يُحَكِمُ اَلمُلُكَ فَضُلُ آلعَلِمُ يُحَكِمْ

اِيُي هَوِلَمَانَ اِنِيْتِ اِيُمَسْ تِمَغَغِيْ اِيُي هِطَنِه

hitanih(7) *izo tsy-manany izo-maso niontsy havelomana izo*

اَلعَمُوْرِ قَالَ وُغَنُسِيْ مِنَ آلَــذِنِ

---

(1) La chuintante sud-orientale *ch* est rendue tantôt par س tantôt par ش

(2) Pour مَوَرِ *marary* ainsi que l'indique le texte arabe.

(3) Forme sud-orientale pour *halefa* de la racine *lefa*.

(4) *Mahasirana* ou *mahaserana* signifie : primer, pouvoir, passer devant, dépasser. Autant que je sache, la racine *sirana* ou *serana* n'existe plus avec ce sens dans la langue moderne.

(5) Pour اِيُي *izo*.

(6) La transcription du *j* = *dz* par ي dans مَيْكَ *manjaka*, est assez rare. On se sert généralement de ج et quelquefois de ذ.

(7) Cette phrase ne traduit en rien le texte arabe. Le traducteur a confondu غَنِيْ avec عين *œil* d'où son interprétation incorrecte.

يُ لَهِلَهِ تِمَنَنِيْ اِزُ وَيْوَوِيْ اِزُ اَفُ

afo izo (f° 8 recto) *vaivavy izo tsy-manany lahilahy izo*

وَلَشَابُ الّا وُآلا النِسَا وَالنَارِ

تِمَنَنِيْ اِزُ هِطَيْنْ اِزُ اُمْبِيَشَ تِمَنَنِيْ اِزُ هَزَرِ اِزُ

izo hazary izo tsy-manany ombiacha izo hitain[1] *izo tsy-manany*

مِنَ آلخُطَبِ وُعَالِمُ آلعُلمْ

طَنِ تِمَنَنِيْ اِزُ اُرَنَ نِيُتِ زَهُ آنْدرِيَانبَهُوكِ عَادِلِ

andely[2] *andriambahoaky zaho nioutsy orana izo tsy-manany tany*

وُآلارُضِيْ اَلمَطَرِ فَالَ انبى السُلْطَانِ عَادِلِ

اَمَا سُوَّ مَطَرِكِ اَمَا مَنَرَكِ اَهِ اُمْبِيَشَيْ اَمَا اَمْپِسَانْدرِ

ampisandry[3] *ama ombiachay ahy manaraky ama matariky soa ama*

وُغَنِيْ وُسَخِيُ ضَرِبغُ عَلِيْمُ وصَلى الصَلَوَاتِ

شَنْدرِ لِمِ اَمَا مَنَلَ صَدَقَ اَوُوَنْ سِتْرِ اِزَنْ اَنْدرُ

andro izan[6] *sitry aovan sadaka*[5] *manala ama limy*[4] *chandry*

خَمْسُ مِنَ صَدَقِ كُلِ يَوْمُ

---

(1) *Kitay* dans la langue moderne.

(2) C'est l'arabe عادل *'âdil, juste*, qui est passé en malgache sous cette forme.

(3) Nom d'agent habituel du verbe *misandry* de la racine *sandry*, prière. Ce mot s'est modifié et est devenu *saotra* dans la langue moderne.

(4) Il s'agit des cinq prières quotidiennes obligatoires pour tous les musulmans. *Ampisandry* et *Chandry* qui sont les mêmes mots sont écrits celui-là avec un س, celui-ci avec un ش.

(5) C'est l'arabe صدقة *s'adaqa*, aumône légale.

(6) Il faudrait اِسَغ اَرُ *isan'andro*, chaque jour.

Digitized by Google

مغيهي يه تير نطهطونلن يه تير نملك اروَ

an-dreo namolaky tsiary zaho nitaha-tou'lon tsiary zaho manaihy[1]

والآ يمـذه حكيم والآ يقتل من المسلمين

مسلمن اما يه تير نعي زك طيلا نطلجنرو

nitalanjonan-dreo taila zaka nanaza tsiary zaho ama mosilimon[2]

و الا يحكيم جايرا فتعجيب

ارعيش طبن يـك يعهر اريا اب نيت

niontsy ambo andria Zanahary zaka tambiny an-dRa Aicha

اعيشـى بقدرات الله تعال فال

قبر مكشرك ايعهر طبن هرينا طبنطن

tambony tany[4] ***handriana tambin Zanahary mankachitrika kibory***[3]

آلقبر الحمد الله آلذ الملك الدنيا

دروغ اي مر او اتينو شنرك مرر

marary chinarika[6] ***ontsinao*** (f° 8 verso) ***avy maro izo varavana***[5]

باب آلعلم كنزهم وتقوب اعدت المريض

---

(1) *Manaihay* ou *manyaihay* signifiait dans la langue ancienne *durer toujours, être éternel*. Ce verbe était quelquefois employé adverbialement, comme dans ce passage du ms. 8. Il faut alors traduire par : *toujours, éternellement*.

(2) مسلمن est une reproduction inexacte de l'arabe مسلم *mouslim*, plur. : مسلمون *mouslimoûna* dont nous avons fait en français *musulman*. Les musulmans malgaches modernes se désignent eux-mêmes sous le nom de *Silamo* de l'arabe إسلام. En amhariña, le mot *islâm* désigne également les musulmans éthiopiens. Cf. I. Guidi, *Vocabolario amarico-italiano*, Rome, 1901, in-8, *sub verbo*.

(3) De l'arabe قبر *qabr*.

(4) Le texte malgache traduit inexactement l'arabe : *Dieu roi du Monde* par *Dieu pour son royaume sur la terre*.

(5) Forme ancienne du Moderne *varavarana*.

(6) Participe passé infixé de la racine *charika*.

Digitized by Google

يَهَيْ نِسَرِ اَدْرِ مُوَّ اَوْوَغْ نِسَرِكُ اَدْرِ اَنِ

any an-drery nisariko aovana moa an-drery nisary zahay

فَ نَ اَعُوْذُ وُكُتُّ فِيْ عَبْ دَةِ فَـذَ اَنَ

اَدْرِنْدْرَ اَدْ سِيْتْرَغْ نِيَنْتْ اَنْطُمُوّ يعهر اَبِنِهْ

ambinih Zanahary antomoa niontsy sitrana andro an-drindra

وَهُوَ اَلْيَوْمَ امل قَالَ انّبى صَلَّى الله اعَلَيْهِ وَسَلَّمْ

دْرِ هَوَطَنَ اِيزَ اُمْفِسَارِ اَرِطِنَ اَبِنِهْ مَرُنُ جَنَ

jana marono ambinih aretina ompisari*[1] *izan havatana drery

عَائِدُ الْمَرِيْضِ عَلَى مُخَارِفِ الْجَنَّةِ

اِهَنِهْ اَمْفِفُلِنِهْ وَرَوَنَ طَرُنُ اَلُهَ طَمْبِنْ وَرِ

vory*[4] *tambin aloha tarono*[3] *varavana*[2] *ampifolinih ihanih

حَتَّى يُرْجِعَ بَابًا حَدِيْثُ الْاَوَّالُ مِنْ دَرِزِ

وُلَنْ انطمو نعهر اَبِنِهْ رِرِ هَوَطَنْ اِيزُ فَنَزَ

fanaza izo havatan*[5] *rery ambinih Zanahary antomoa volan

القَاطَا صُلَعَ الْاَعْمَالُ

---

(1) Il faut lire اُمْفِسَانْدْرِ *ompisandry*. L'auteur du ms. 8 emploie indifféremment les deux préfixes *omp* ou *amp* pour le nom d'agent habituel. Celui-là est la forme ancienne et celui-ci la forme actuellement en usage. La présence simultanée de ces deux formes semble indiquer que le ms. 8 a été écrit à l'époque où *omp* tendait à disparaître, remplacé par *amp*. Cf. dans la même phrase *ompisary* et *ampifolinih*.

(2) Litt. *porte*. C'est la traduction littérale de l'arabe باب qui signifie *porte* et *chapitre*.

(3) *Tarono*, *tarona* en malgache moderne, signifie *causerie*, *conversation*. C'est une traduction acceptable de l'arabe حديث *h'adîth*.

(4) *Vary* est un curieux contre-sens qui montre comment les malgaches sud-orientaux s'attachaient peu à comprendre les textes arabes qu'ils prétendaient traduire. Le texte arabe porte مِن دَرَز. La traduction n'en a retenu que رَزِ qu'il a pris pour رِزّ et traduit par *riz*, *vary*.

(5) *Havatan*, *Vatan*, phonétiquement *Havatà*, *Vatà*, signifient *la paix*, *le salut*, selon l'Islâm.

ابِنِهِ نِيَكُوْ نَهُ فِطُعْطُغُوْ مِفَعِشَا هَطُوْنِهِ نَكُوْ

hatonihna-ko[1] *mifanichy fitonotono naho nia-koa ambinih*

بِا آلْنِيَّتِا وَ الْمُجَالِسْ بِالْاَمَانَاتِ

نَهُ فَغُطِنِيَا فَعَهِ اَفِفَتْسِيَانَكُوْ اِيْ مِوُلِ

mivoly izo (f° 9 recto) *ampifatsiana-koa fanahy fanontaniá noho*

وَ الْمُسْتَارُ مُونِمِنُ آلْعَـدَةِ

اِيْ فَمِيْكُوْ مِوَوْلِ هَمِيْ تُرُسَكُوْ نَهَهَرِشِيْ طَفِكِ اُلِكُوْ

oly-koa tafiky nahaharechy trosa[3]*ko(a) hamy mivaly famy*[2]*koa izo*

عَطِيَّةِ بِالْعَدَتِ دِينُ آلْحُرُبُ خُوْدَعَةِ

اِيْ فَغَنِهِ فُنِغِ نَنِهِ فِتُوْبُ اِيْ مِبُغُ اَمَا جَمَغُ

jama[5] *ama mibono izo fitsaobo*[4] *nana-nih foniny fananih izo*

آلْنَدَمُ تَوْبَةِ الْجُمَاعَةِ

مَمُوَّ رَحِمَ اِيْ مِسَرَكَ اَمَا اجْمَعَ مَهَوُ فِيُوْتِ

fiavotsy mahavo jama ama misaraka izo rahima[7] *mamaoa*[6]

رَحِمَةَ وَآلْفُرْقَةِ عَـذَبُ

---

(1) Pour كُوْ *koa.*

(2) Nom d'action de la racine *amy* = *ome.*

(3) C'est la dette contractée envers Dieu pour l'avoir offensé par le péché. On lui *doit* de ce fait amende honorable, on *doit* s'avouer pécheur et faire pénitence. *Hamy trosa* signifie litt. : *(je lui) remettrai sa dette*, c'est-à-dire *je lui pardonnerai son péché*. Cette heureuse interprétation est d'autant plus intéressante que les abstractions sont complètement inintelligibles aux Malgaches.

(4) C'est l'arabe تـوبــة *taoûba*, repentir, qui a donné le verbe malgache *mitsaobo* (ت arabe = *ts* malgache) d'où le nom d'action *fitsaobo.*

(5) Forme malgache de l'arabe جماعــة *djamâ'a*, troupe d'hommes, société, assemblée.

(6) Je lis *mamoa.*

(7) De l'arabe رحمة *rah'ima*, miséricorde.

اِيْ مَهطَرِم هِطنَ مَهَمَنَغ طَبِيْ فُنِغا اَن مِطُرُ اُلُنْ

olon mitoro foninany tamby mahamanana hitana mahatarimy izo

آلامَانَة عَنِيْ عَنِيْ دِيْنُ النَصِحَةُ

تُرَ كُوّ نَهُ فَنْرَ مَرُ هرِيَا نَهُ تُت مَطَهُرُ

matahotro[3] tsotso[2] naho hariâ maro fandra[1] naho koa tsara

وَالحَسَابُ اَلْمَال وَاَلْكَرِمُ تَقوَيْ

اُيْعَهَر اِيُ فُنِع تَرَرَيْكِة اِيُ فُنِغ .رَة طُوّ اُنج

onja[4] toa ratsy foniny izo tsaran-draikitsy foniny izo an-Janahary

اَلخَيْرُغَادُ قَتُ اَلبِسر الحَاجَة

اِيُ مَرُ فِورَة مَهَطُب اِيُ شَرُّة فِورَت مَهَهَلَلَ

mahahalala fivarots charotso izo mahatombo fivarotsy[5] maro izo

اَلسَمَاحُ اَلرَبَاحُ وَالعَسَرُ سُوْمُ

نِيّتِ نُولَغ اَطُمُوّ اَمَا يَطُوُ اِمَا نَطِبَة

natib...tsy ama zatovo ama antomoa nivolana niantsy[6] (f° 9 verso)

قَالَ حَدِثُ اَلنَبِيُ مَعُ سَابُ وَلُعُجُوْنُ

نِيت نُوَاكَا اَطُمُوّ اَنْرُرَغ نَرَلُ نِيّت

niantsy[8] nandralo[7] an-droragna antomoa nivoaka niontsy

قَالَ خَرَجَ اَلنَبِيُ اِلكُر فُلَاتِ فَقَبرُ قَالَ

---

(1) C'est la forme ancienne du moderne *fandry*, la paix. Cf. *Tanà fandra*, ville de paix.

(2) *Tsotra* en dialecte moderne.

(3) *Matahotra* dans la langue moderne. Ces exemples de finale *tro* et *tso* pour *tra* sont fréquents dans les textes anciens.

(4) De l'arabe موج *maoûdj*, vague de la mer. *Maoûdj* est devenu *onja* par le stade intermédiaire *mouza* usité au XVII^e siècle. Cf. FLACOURT, *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, *loc. cit.* p. 168, *sub verbo*, *vague*.

(5) La finale *tsy* est également pour *tra* ou *try* dans la langue moderne.

(6) Erreur de graphie pour *niontsy*.

(7) Je considère *nandralo* comme une forme ancienne du moderne *nandalo*, de la racine *ralo* = *lalo* moderne. Au point de vue sémantique cette rectification est parfaitement acceptable ; elle est également autorisée par le texte arabe.

(8) *Vide* suprà note 6.

Digitized by Google

اَطُمُوَّ اَرِرِ طِلُ اَرُ تِنِ هِنَا هَنا اَمَا تِنِنُ رَنُ

rano tsy-nino ama hany nihina tsy andro telo arery antomoa

النَّبِيُّ ثَلَثَةِ اَيَامِا آلا يَاكُلُ طَعَامُ و آلا يُشَرِبُ اَلمَا

نَرِّل اَطُمُوَّ اَبِنغِ يَطُوُ اِطُوَّ هَنَوُ اَبِكُ نِيُتِ

niontsy ambiko hanao atoy : zatovo ambin'iny antomoa nandral

فَمَنَ اَنَبِيُ عَلَى سَابُ فَبِذِى اِلَيْهِ فَـــالَ

اَطُمُوَّ اَبِنِ يَطُوُ يَهُ اَنُوَ اِطُوَّ اَبِــكُ رَنُ تِيَرِ

tsiary rano ambiko itoy ono[1] *zaho zatovo ambiny antomoa*

النَّبِيْ بِاسَابُ عَيْدُكَ مِنَ اَلمَـــاُ

رَنُ هَفِنُــكُ اَنُوَ نِيُتِ يَطُوُ مَرُ اِطُوَّ

itoy maro (f° 10 recto) *zatovo niontsy anao hampinoko rano*

يَشْتَقِيْنَ يَسَرِبُ قَالَ سَابُ اَلوُرَ اعَيـــدَ

اَبِكُ اِنُمِــكُ اِئِيِ رَرَكُ اَبِنِ طَنِ طَهَفِنَّكُ اَنَوُ

anao tahampinoko tany ambiny rarako izy inomiko ambiko

اَمَا رَقِ آلارِضِيْ مَا سَقَاكَ

نِيُتِ اَطُمُوَّ يَهُ نِفَطَنَوُ وَ اِتِ يَطُوُ اِتِ

intsy ? zatovo intsy va tsy-fantanao zaho antomoa niontsy

قَالَ النَّبِيْ تعَرِفُهُ يَا سَابُ

---

(1) Pour *onoà* qui se décompose en : *on*, préfixe nominal ancien signifiant *celui qui*, *celui*, *l'homme*; et *noa*, affamé dont la finale nasale muée en *ana* a donné le merina *noana*.

Digitized by Google

هنوْ مَلَيَ مَمْسَو اوْوَغ وَهُوكَ امكَ نيتِ

niontsy iMaka[1] **vakoaka aovany mamosavy malaza hanao**

إِنَهُ سَاحِرٌ مَذْكُورٌ فِي فِرْسَا

طُمْوَ ايزَ تِفَطَنَوْ وَ تِهِطَنَوْ فَفِنَنكَا. اَمَا

ama fampinonoko[2] **tsy-hitanao va tsy-fontanao zaho (an)tomoa**

قَالَ نَبِيُّ كَيْفَ تَعْرِفُنِي تَذْكُرُ يَسْرِبُ اَلْمَاءَ

اِيَوْ رَنُ اَنْزُ يَوْمَا اَلْقِيَامَةِ نِيتِ

niontsy (f° 10 verso) **alikiamatsy**[3] **iaoma andro rano izao**

يَوْمَا اَلْقِيَامَةِ قَالَ

يَطُوُ اِطُوّ تِيَرِ هَفِنُكَ اَنَوْ رَنُ نِيتِ اَطُمُوَا

antomoa niontsy rano anao hampinoko tsiary itoy zatovo

مَا عَيْدَكَ فَمَا سَقَا يَسْرِبُ قَالَ انْبِيّ مَنْ ان

يُو رَيْنَاوْ يُوِ رِنِيْنَوْ يُو هَوَنَوْ نِيتِ يَطُوُ يَهَيْ يَنَكَ

zanaka zahay zatovo niontsy havanao? zovy reninao zovy rainao zovy

يَا كُومْ قَبَلَيْكَ قَالَ سَابُ

اُطَيْ بَنِيْ اِسْرَايِلْ نِيتِ اَطُمُوَا هَنَوْ اِيَعْ تِوُ فَعِيْرُ

voafanindra tsy izany hanao antomoa niontsy ontai-bani-Tsirailo[4]

بَانِيْ اِسْرَايِلْ قَالَ كَلاَ يَا بَانَا

---

(1) Les textes arabico-malgaches anciens ne font mention que de deux villes étrangères, les deux villes saintes de l'Islam, la Mekke et Médine. Le reste du monde leur était totalement inconnu. Ainsi le traducteur a-t-il rendu فِرْسَا la Perse par اِمَكَ la Mekke.

(2) Pour *fampinonako, mon action de te faire boire.*

(3) *Le jour de la résurrection.* Les textes arabico-malgaches lui donnent toujours son nom arabe précédé de *andro*, litt. : le jour (appelé) le jour de la résurrection.

(4) Litt. : ceux qui sont (de la tribu) des Banoû-Israël.

Digitized by Google

نيت اطموا هنو نه لوة طبن يعهر اما اطموا

antomoa ama Zanahary tambiny lavitsy nih hanao antomoa niontsy

قال انبي انه بعيذ الله و رسوله

نهو مط يطو تير حفرع يعهر ابن

(f° 11 recto) *ambiny Zanahary hifiraimy tsiary zatovo maty na-ho*

سبا الاير حكم الله اليه قال

نيت اطموا مهسرة اطو انوك اما حطهطكو

hetahetoko ama(1) *onoko itoy mihasarotso antomoa niontsy*

انبي فسب... الوحوع و الغطبسي

ررنه اررغ فينفنطك اما اغ اس حطه تير

tsiary hitaho(2) *osy imy ama fia-nifanotoko an-droranga ririnih*

وهوفي الفلات فتلق السات(3) يسري

اما نه اما ولغ فهير تير الن افطرة اطموا

antomoa afotoratso olon tsiary fahazira(4) *volany ama nih ama*

لا عيديها والثاني السايقرب النبي

---

(1) Pour *onoako*, litt. *je suis un affamé*.

(2) Impératif de la racine *hita*. Il n'est plus usité dans aucun dialecte.

(3) Pour شاة.

(4) Cette forme *fahazira*, *deuxième*, se rencontre dans plusieurs textes anciens. Cet ordinal indique une racine *zira* signifiant *deux*. Cette curieuse forme désuète se retrouve en mélanésien : Anaitum : *e ro*; Eromanga : *du ru*; Malikolo : *e ua*; Aurora : *i rua*; Merlav : *i rua*; Santa Maria : *i ru*; Rotuma : *e rua*; Ulawa : *e rua*; Malanta : *e rua*; San Cristoval Wano : *e rua*; San Cristoval Fagani : *i rua*; Maewo : *irua* (R. H. Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 235-237).

Digitized by Google

وِتِغِ اِغِ اُشِ نِفُل رِرِ اَبِنِيغِ وُهُوكَ رِرِ

riry vahoaka ambin'iny riry nimpoly ochy iny vintsiny

آلنَا فُرُجُوْ انَاتِ اِلَى اَهَلُ اِلبِلآدِ

نَعَرَكَ اَطُمُوآ هِطَا رِرِ نَرَلُ اَنْرُرَغ اِرَيْكَ تِيرِ

tsiary iraiky an-droranga nandralo riry hita antomoa nanaraka

فَتَعَهَا النَبِيْ يُرَيْ وُاَجِدُ آلاعَيْـدَيْ

اَمَانه وُنُعِ نُوْ اَهُ طُوْكُوْ اَنُوْ

anao tokoa aho vononinao amanih

كَتَلَهُ(1) فَهَكُقَا

TRADUCTION

(F° 6 verso). Les conteurs racontaient (ceci)(2) : 'Alî, fils de Aboû T'âlib, dit : Efforce-toi de chercher la science. Celui qui est vraiment parvenu à acquérir la science, ne meurt pas. N'est-ce pas la possession de la science qui seule fait vivre ? Ne vois-tu pas le miel sur l'arbre ? Celui qui a créé (le miel, a créé) un double

---

(1) Pour فَتَلَهُ.

(2) En raison de l'incohérence fréquente du texte, j'en ai donné une traduction aussi littérale que possible.

Digitized by Google

joyau : (f° 7 recto) son suc et sa résine[1]. Sa résine est brillante dans l'obscurité ; elle peut éclairer quand on l'allume. Son suc, on le mange parfaitement lorsqu'on l'a retiré de la ruche[2]. Efforce-toi de rechercher la science. La science est comme la mer profonde. Ils sont fragiles comme s'ils avaient souffert de la chaleur, les perles et . . . . . .[3].

Les conteurs ont dit : La langue des sorciers est un poison ; c'est un charme aussi. Leur sang est du poison. Ce qu'ils détruisent, c'est Dieu qui le détruit[4]. Ceux contre lesquels ils se mettent en colère, c'est Dieu qui est également irrité contre eux[5]. Y en a-t-il qui ont fait peu de bien ? Ils sont nombreux. Et ceux (f° 7 verso) qui ont fait du mal, sont aussi nombreux.

Les conteurs ont dit : la science est semblable à l'herbe *rovy*[6]. Celui qui les insulte (sera) malade ; celui qui les tue, mourra aussi. La richesse disparaîtra (tandis que) la science, il en reste quelque chose. La science prime et gouverne la richesse ; la science prime et gouverne les rois ; la science prime et régit les vivants.

On a dit : Les yeux ne créent[7] pas ce qu'ils voient ; l'homme (folio 8 recto) ne crée pas la femme ; le feu ne crée pas le bois à brûler ; le sorcier ne fait pas la science ; la terre ne fait pas la pluie.

---

(1) Suc et résine désignent vraisemblablement le miel et la cire.

(2) La traduction du dernier membre de phrase n'est qu'approximative. Toute cette phrase est obscure et d'autant plus difficile à lire qu'elle n'a aucun rapport avec ce qui précède et ce qui suit.

(3) Je ne vois pas de traduction raisonnable pour وَرِيَّر . Peut-être faut-il lire وُرِيَّر ; il serait alors question d'une sorte de perle ?

(4) Je traduis par *Dieu* le malgache *Zanahary* qui est lui-même la traduction de l'arabe *Allah*. *Zanahary* يَغَهَرِ est un composé de : ايَغْ celui qui نَهَرِ a créé (le monde), c'est le créateur.

(5) C'est-à-dire : quand ils punissent, c'est Dieu dont ils sont les agents, qui punit.

(6) Herbe dont on se sert pour apaiser les douleurs de l'enfantement. Ce passage pourrait signifier que la science est un précieux curatif de nos maux ?

(7) Je traduis *manany* par *créer*. Le texte semble vouloir dire : l'homme ne crée pas la femme (car c'est la femme qui crée l'homme) ; le feu ne crée pas le bois à brûler (car c'est le bois à brûler qui fait naître le feu), etc.

On a dit : Je suis le roi juste, bon, généreux ; les sorciers m'accompagnent. Je fais chaque jour les cinq prières (obligatoires), je fais toujours l'aumône chaque jour parmi les hommes. Je n'ai pas comparé entre eux certaines personnes, je n'ai pas soumis de musulmans, je n'ai pas rendu de jugements partiaux[1]. Ils étaient en admiration devant Jésus par la volonté de Za*n*ahary, le seigneur très haut.

On a dit : Les tombes remercient Dieu pour son royaume sur la terre (f° 8 verso). Il y a beaucoup de portes (à la science). Tu dis : (j'ai été) tiré par la maladie. Nous avons été tirés (par la maladie). J'ai été tiré (par la maladie) jusqu'au jour de la guérison.

Le Prophète — que Dieu lui donne le salut ! — a dit : Celui qui prie pendant sa maladie est pour les jardins du paradis[2]. Vraiment il reviendra (à la santé).

Chapitre du premier *h'adîth*[3] sur le riz. Le Prophète — que Dieu lui donne le salut — dit : Ceux qui accomplissent des actes en toute liberté en prévision (du salut, ceux-là) restent dans la sincérité. A cause de l'interrogation (f° 9 recto) (qui est) la préoccupation des fâcheux[4]. Celui qui est las (du péché), je lui donnerai le pardon de ses péchés. L'amulette a vaincu à la guerre. Le repentir a possédé le repentir. Ceux qui se réunissent en réunion de fidèles, la miséricorde croît (pour eux). Ceux qui se séparent de la réunion des fidèles, (leur) rançon s'élève. Ceux qui se préoccupent (de leur salut) ont un genre de vie qui leur permet de se prévaloir d'être des gens sincères. (Ceux qui sont) pour la paix, (auront) beaucoup de richesses ; (ceux qui) s'humilient (sont ceux) qui craignent Dieu. Celui qui est bon,

---

(1) Les trois phrases qui précèdent signifient : je suis le roi juste parce que je n'ai rien accompli de contraire à la loi et que je me suis toujours conduit en pieux musulman.

(2) C'est-à-dire celui qui prie pendant ses souffrances au lieu de gémir et de s'impatienter, en sera récompensé par le retour à la santé dans cette vie et le paradis après sa mort.

(3) J'emploie le terme musulman que porte le texte arabe.

(4) Cette traduction est évidemment discutable, mais je ne vois pas de meilleure interprétation. Sur la traduction de اقفتيا par *fâcheux*, vide FLACOURT, *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, p. 75.

Digitized by Google

(son sort) est décidé (à l'avance). Celui qui est mauvais, (sera agité) comme la vague de la mer. Celui qui fait beaucoup de commerce peut avoir du bénéfice; celui qui fait péniblement du commerce ne peut qu'être misérable.

(F° 9 verso). Le Prophète[1] dit au jeune homme et........ Le Prophète dit et sortit, il se promena dans le désert. Le Prophète dit qu'il resta trois jours sans prendre de nourriture et sans boire d'eau. Le Prophète se dirigea vers le jeune homme (et lui dit) : « Viens ici, toi, vers moi ». Le Prophète dit au jeune homme : « Je suis un affamé. (Viens) ici vers moi. L'eau, ce n'est pas de l'eau que je te ferai boire ». (F° 10 recto). Le jeune homme dit : « Il y en a beaucoup ici avec moi. Je bois ce qui tombe goutte à goutte sur la terre; je veux t'en faire boire». Le Prophète dit :« Ne me connais-tu pas, ô jeune homme ? — Tu es célèbre pour les sortilèges dans tout le pays de la Mekke[2] ». Le Prophète dit : « Ne me connais-tu pas, ne m'as-tu pas vu faire boire cette eau le jour (appelé) *le jour de la résurrection ?* » Le jeune homme dit : « Ici, je ne te ferai pas boire (f° 10 verso) de l'eau ». Le Prophète dit : « Qui est ton père, quelle est ta mère, de quelle famille es-tu ? » Le jeune homme dit : « Nous sommes les descendants des fils d'Israël ». Le Prophète dit : « Tu n'es pas un étranger ». Le Prophète dit : « Tu es loin de Dieu et du Prophète. Lorsque tu mourras, jeune homme, Dieu ne te fera pas miséricorde ». Le Prophète dit (f° 11 recto) : « Cela m'est difficile ici, je suis affamé et assoiffé ». Il (était) dans le désert; ils séparèrent mutuellement les chèvres. « Vois, (dit-il), il n'y a personne avec lui ». Sa seconde parole (fut) : « Personne......[3] ». Le Prophète s'étant rassasié de la chèvre, retourna vers son peuple. Le prophète (l') accompagna. On vit qu'il passa dans le désert; il était seul, personne n'était avec lui. Tu m'as tué vraiment ! *(sic).*

Le texte des feuillets 11 verso à 18 verso, l. 1, est une seconde version de l'extrait du manuscrit 7 qui sera publié dans les

---

(1) Tout ce passage est malheureusement d'une incohérence telle qu'il est difficile de retrouver le *h'adîth* d'où il est extrait.

(2) De la Perse, dit le texte arabe. *Vide* suprà.

(3) Je n'ai trouvé aucune traduction raisonnable à فطْرَة.

Digitized by Google

Notices et Extraits. Il y est question de l'unité de Dieu, des supplices de l'enfer réservés aux méchants et des joies qui seront la récompense des vrais croyants dans le paradis du jour de la résurrection et du mois de Ramadhân. Vient ensuite une invocation de quelques-uns des personnages bibliques mentionnés dans le Qorân comme *nabî*, annonciateurs, ou *rasoûl*, envoyés : Adam, Noé, David, Salomon, Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, Kana'an, Moïse et Cho'aïb ou Jethro (fº 16 recto et verso). Sont également invoqués le prophète Moh'ammed, Aboû Bekr, 'Omar, 'Othmân, 'Ali, H'asan, H'osaïn, Gabriel, les Anges (fº 17 recto et verso) et les deux fondateurs des rites orthodoxes H'anafite et Châfi'ite, Aboû H'anîfa en-No'mân ben Thabît et Moh'ammed ben Idrîs ech Chafi'i, L'invocation de chacun de ces personnages est accompagnée de la phrase suivante qui revient comme un répons de litanie :

السلام السلام عليك يا شهر رمضان

Salut, salut à toi, ô mois de Ramadhân !

Le manuscrit 8 continue :

(fº 18 verso) اَزُ ايِعَ فِلِفَ نِيُ اُلُنْ اَهِ اَطَبِ رَحَلَهِنِه

*rahalahinih antamby ahy olon filefan'izo iza***n***y*[1] *andro*

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أُخِيهِ

اَمَا رِنِنِه اَمَا رَئِنِه اَمَا هَوَنِه مَرُ كُتِرِ اَيِ اَمَا يَنَنِه

*zana***n***ih ama azy kotry maro havanih ama rainih ama reninih ama*

وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ

(1) Il s'agit du jour de la résurrection.

Digitized by Google

أَرْ اِيغْ تِمِسْ اَجَ اَبِنْهَ هَنَغَنِهْ مَرُ اَمَا يَنَغَلَهِ

zananalahy ama maro hananaanih ambinih aja[1] *tsy-misy izan andro*

يَوْمَ لَا يَفْغَ مَا لُدَ وَلَا بَنُــوْنَ

مَرُ هَفَطَيْزِغْ نَبِوِنْ فُوْ وَطَغَ يعهر أَنْرُ اِيَغْ

izan andro Zanahari vatana fo nampivin hafataizany maro

كَلامَنْ اَتِيَ اللهَ بِقَلْبِ سَلِيْمِ يَوْمَ يُنَــادِيْ

مَغِبَوا اَنْدِرِيَمْبِي اَبِنْ نِه هَبِيَازَنْدْرِرِ اَيِزَهَنَوْ

aiza-hanao habeazan-drery ambin'nih Andriam-be manimbava

اَلْجَلِيْلُ جَلَّ عَظَمَتُهُ

رَجِبُرَائِلُ طَيْوُوِ اَنَوْ اِزُ لَنْجَا اَيِزَهَنَوْ رَمِيْكَيِلُ

RaMikailo[2] *aiza-hanao lanja izo anao taivoy RaJiborailo*[3]

جِبْرَائِلُ اَوْضَعَ الْمِيْزَانَ وَمِيْــكَيِلُ

وِلَرِنَوْ اِزُ سُرَاتِ اَيِزَهَنَوْ رَسِرَافِيلُ هَرُكِطَنَوْ اِزُ جَنَ

jana izo harokitonao[5] *RaSerafelo*[4] *aiza-hanao soratsy izo velarinao*

اَسْرِ الدِّيْوَانِ وَسِرَافِيْلُ اَرْلِفِي الْجَنَّاتِ

---

(1) Pour اَيَ *aza*.

(2) Pour la théogonie malgache, Gabriel est le premier des dieux inférieurs. L'une de ses principales prérogatives est de fixer le destin de chaque créature à sa naissance. *Jilborailo* vient de l'arabe جبرائل ou جبريل. Cette dernière orthographe est celle du Qorân.

(3) L'archange Michel, en arabe ميكائيل.

(4) De l'arabe اسرافيل. C'est l'archange qui sonnera de la trompette céleste le jour de la Résurrection.

(5) De la racine *rokitra*, *rohitra* en malgache moderne.

Digitized by Google

ايتهَنَوْ . رَمَالِكُ اَفُوَّهِنَوْ اِيُ اَفُ اَيِتهَنَوْ

(f° 19 recto) *aiza-hanao afo izo ompivoahinao RaMaliko*[1] *aiza-hanao*

وُ مَالِكُ اِبْرُزِ آلنِّيرَانِ وُيَـا

رَرِضْوَانِيْ لَوِغِنَوْ اِيُ جَنَ رَنُ يَنَكَ رَنُ مِوُوَ

mivoaha Rano Zanaka Rano[3] *jana izo lavaninao RaRivoany*[2]

رِضْوَانِ خَازِنُ آلجَنَاتِ وُيَا فُلاَ اِبْنُ فُلاَ هَلُمَّ

هَنَوْرِ مَنُلُ اَطُفُ نَوْرِوْ اَوِ اِفَ وُطَغْ[4] اِيغْ اُلُنْ اِفُ

efa olon izan votan efa avy an'tomponaoreo manolo hanaore(o)

عَلَى آلْفَـرَسِ عَلَى الرحى فَفَا زَمَنْ كَـن

وَطَغْ نَغَيْتَرَ اطِبُنْطَنِهِ اَمَا مَرَاتْرِ اِيغْ اُلُنْ مَوُيْنْ

mavoin olon izan maratry ama ambony-tanih nanazo-tsara vatan

سَعِيدًا مَحْمُوْدَ وُهَلَكَ مِنْ كَنَ شَقِيًا مَطْرُوْدَ

نَغِيُ رَتِ طَبُنْطَنِهِ اَئِيَ اِهُ اِتْ اُلُنْ اَوَ

avy olon intsy eho aiza tambony-tanih ratsy nanazo

اَيُهَا النَّاشِ

---

(1) De l'arabe مالك. C'est l'ange qui préside à l'enfer.

(2) De l'arabe رضوان. C'est le jardinier du Paradis.

(3) Allusion à l'appel nominal des hommes par le juge souverain au jour de la résurrection.

(4) Erreur de graphie pour وَطَغْ *vatan*.

اِهَنَوْرِوْ اَڠْرُوَنِه اَوْوَغ تْرَغ وَطَ(1) هَمَرَيْغ(2) هَنَوْرِو

hanaoreo hamarain vata trano aovana androanih ihanaoreo

اَنْتمْ اَلْيَوْمَ فِيْ اَلدُّوْرِ وَغَدًا

اَوْوَغ لَوَكِ هِنَيْغَا هَمَرَيْغ هُوْكَر اَوِ طَوْوَغ لَوَكِ

lavaky taovana avy ho-vokary hamarain*[4] *hinainga lavaky*[3] *aovana

فِيْ اَلْقَبُوْرِ وَبَعْدَ غَدًا فِيْ اَلنَّشُوْرِ وَمَا

اِيْغ رِوْ اُتْرَ فُنِغ اُمِنْ دْرِوْ حُرِاُلَيْنْ اَمَا تْرَغ فَدْرِغ

fandriany trano ama horiolain*[5] *omen-dreo fonen ontsara reo izan

اِلَيْ اَلْحُوْرُ اَلْقُصُوْرِ

اِيْغ رِوْ اُنْدْرَتْفُنِغ اَمِنْ اَنْدْرِوْ رُرُغ نَفَ اَمَا نِتْرِنْ

nintrin ama nafa rorona an-dreo amen ondratsy-fonen reo izan

وَمَا اِلَيْ اَلْوَيْلُ وَاَلثُّبُوْرِ

اَيِيْهَنَوْرِوْ رَهَلَهِكْ اَيِيْهَنَوْرِوْ اَنَكَوِكْ اَمَا طِنَكْ

tenako ama anakaviko aiza-hanaoreo rahalahiko aiza-hanaoreo

اخوَانِيْ وَاَخوتِيْ بَدَنْ

مَوُيِنْ فَتْرَ طَوَ لَوِتْرَ وَتِ وِتِ طَيْكِ هُلِهَيْنَوْ لَلِنْ

lalin ho-lihainao taiky vitsy vatsy lavitry tava fatra mavoin

ضَعِيْفٌ وَسَفَرٌ طَوِيْلٌ وَزَادٌ قَلِيْلٌ وَبَحْرٌ عَمِيْقٌ

---

(1) Je lis وَطَـغ pour وَطَ.

(2) *Hamaraiñ* est l'orthographe ancienne du moderne *amaray, amaraiña.*

(3) *Lavaky* a perdu le sens spécial de *fosse tombale*. Il ne signifie plus que *trou, fosse.*

(4) Il faut, d'après le sens et le contexte arabe, traduire *hinainga hamaraiñ* par *après-demain.*

(5) De l'arabe حور العين (les femmes) aux grands yeux noirs.

Digitized by Google

طِطِيَا هُلِهَيْنُوْرِوْ مَرِرَغْ هِتْرِ هُحَسَبُوْا مَرُ

maro ho-hasaboa[1] *hetry* (fº 19 verso) *mariran ho-lihainaoreo teteza*

وَصِرَاطِ دَقِيْقُ وَحِسَبًا كَثِرُ

اَفُ هِتِطْطَا مَفَنَ فِينرُرْ(2) هَهُوَانُوْ سَرُرْ اَنْرُ يَوْمَ

iaoma andro sarotry hahavoanao fa-zinarotry mafana hitonta afo

وَالنَّارِ حَرِيْفُ وَعَذَابُ شَدِيْدُ

اَلْقِيَامَةِ مَرُكِتْرِ اَنْرُ اِيغْ مَنَنْرَ لَا اُمْفَنَنْرَ لَا

la ompanandra la manandra izan andro marokitry[3] *alikiamatsy*

وَالْقِيَامَةِ قَرِيْبُ يَوْمَ يُنَادِيْ

مَغِنْبَوَ رَجِبْرَائِلُ اَمَا اُمْفَنْجَكَ اَنْرِيَا طُنْفُ بِيْ مَنَنْرَ

manandra be tompo Andriâ ompanjaka ama RaJiborilo manimbava

جِبْرَائِلُ مَالْقَاضِيْ رَبُ جَلِيْلُ يُنَادِيْ

لَا رِوْ اُمْفَنَنْرَ لَا نَيْ اَبِنِهِ(4) اَمَا فِتَلَنْجُ نَيْ فِسَرَكِ اِيْزُ

izo fisaraky fitalanjonay ama ambinih nay la ompanandra reo la

يَهِ الَّا فَرِغُكْ اِلَيْنَ فِرَاقُ يَا

وُلُنْ(5) رَمَضَانْ زَهُ اَنْجَنَهَرِ اَبِنِهِ زَنَهَرِ هُلِيَاكُ

holiako Zanahary ambinih an-Janahary zaho Ramavan volon

شَهْرُ رَمَضَانْ وَانَا الله فَانَا اِلَيْهِ رَجِعُوْنَ

---

(1) De l'arabe حساب.

(2) Je lis ف يِنَرُرْ *fa zinarotry*. Celui-ci pour *sinarotry*, forme passive à infixe de la racine *sarotry*.

(3) Forme ancienne du *marikitra* moderne.

(4) La traduction malgache est un curieux exemple de l'ignorance de l'arabe du traducteur. Le texte arabe porte يه qui équivaut à notre interjection : *hé !*. Le traducteur malgache a vu dans يه les deux pronoms personnels suffixes de la première personne et de la troisième personne masculine du singulier. Il a donc traduit : يـ par *nay* pronon suffixe de la première personne du pluriel et ه par *ambinih, avec lui !*

(5) L'orthographe وُلُنْ *volon, mois*, au lieu de *volan* وُلَنْ est assez fréquemment employée.

Digitized by Google

بسم الله العظيم الدُعَا كُلِ يَوْمَ

iaouma kouli ed-dou'â el-'az'im Bismillah

نَيْفَ اَطَوْنِه هُوَ عَفُ اَوَلِغَكُوَ هُوَ اَجَنَ نَيْفَ اَطَوْنِه هُهَلَلَ

ho-halala ataonih nefa an-jana ho avaliny-koa an'afo ho ataonih nefa

وَاِنْ كَنَ اَهَلُ اَلنَارِ قَلِبُهَا اللهُ مِنَ اَهَلُ آلجَنَاتِ وَاِنْ كَنَ اَهَلُ آلفَقِيرُ

اَوَلِغَكُوَ هُسُوَ اَطَوْنِ نِه هُهَلَنَلُوْ اَوَلِغَكُوَ هِرَيْنْ نُلُنْ

hendrin'olon avaliny-koa ho-halan'olo nih ataony ho-soa avaliny-koa

قَلِبُهَا الله مِن اَهَلُ آلفَنِيُ وَاِنْ كَن اَهَلُ (fº20 recto) آلعَضَبُ قَلِبُهَا الله مِنَ اَهَلُ آلحَبِبُ

بسم الله الرحمن الرحيم

er-rah'îm er-rah'man Bismillah

اَكُرِ تِوِنِهَانَيْ تَرَتَرَنَوْ رَمُحَمَدُ هَيْشَيَا هَزَرِ اَمَا

ama hazary haichaia RaMohamado tratranao tsy-vinohanay(1) *akory*

اَلَمْ نَشْرَحَ لَكَ صَدرَكَ

فَنَهِ فِنُنُسَنَيْ سَزِنَوْ طَنبِ فِهَجَلَحِيَانَوْ اِيَع نَهَوِسَنْدرِ

nahavisandry izan fihajalahianao tamby sazinao finonosanay fanahy

وُوَضَعَنَا عَنَكَ وِزرَكَ آلذِيْ اَنْقَضَيْ

---

(1) Forme à infixe de la racine *voka*. Elle était beaucoup plus usitée au XVIIe siècle que dans la langue moderne.

طَلَنْطُعَوْ اِفَنيْ ابَوّ هَنَوْ اَبِنْ فَنُغُ اَغَرَ اَنَوْ

anao anara fanongo ambin anao amboy efany talontonao

طهرك و رفعنا لك دكركا

اِفَ اِرَيْكِ رُوْ هَفِيْفِيَا اَوَل اي اِيُ هَفِيْفِيَا نَكُوّ رُو هَرَوَا

haravoà roy koa hafifizana izo azy avaly hafififza ro(y) iraiky efa

فان مع العسر يسري الى مع العسر يسرى

مَرُ اِفَ طَبِقَرّ هَنَوْ مِسَرّ فَرُضُ مِتَغَا هَنَوْ مِسَرّ

misandry hanao mitsanga farovo[1] *misandry hanao tapitry efa maro*

فاذا فرغت فانصب

اَلِنَ اَبِنْ طُفُنَوْ هَنَوْ مَغُطَنِه فَعَرَهَانَو نِيُتِ

niontsy fanarahanao manontanih hanao tomponao ambin alina

والي ربك فارغب قال

يَغَهَر اَرِيَا اَبُ اِيَغَ يَطُوُ تِمَنَغْ تَوْبُة طُوَ

toa tsaobotsy[2] *tsy-manan zatovo izan ambo Andriâ Zanahary*

الله اتعالى ساب الاتوبة

اَرِرّ تِمِس هَرِيَا اِيَغ اَرِيَا بَهُوَكِ تِمَطَرِكِ طُوْ مِه

miha toa tsy-matariky andriambahoaky izana hariâ tsy-misy aritry

في فقر المال مملك غنيي الاسبحواة

تِنَوْ اُرَانْ اِيَغ اُكَلَل تِمِيَرِرّ طُوَ طَنِ

tany toa tsy miaritry oukalala izana oran (f° 20 verso) *tsinao*[3]

له الامطر له فقير الاصبر له كرض لا نابت

---

(1) De l'arabe فرض. Le ض se prononce généralement *c*. Cf. *Ramaca* de l'arabe رمضان.

(2) De l'arabe توبة.

(3) Je ne trouve pas d'explication satisfaisante pour *miha tsinao*.

تِولَنْ وُلِ نِہ اِيفَ اَنْتَر بَهُوَك تِمَنَعْ عَدِلِيْ

andely[1] *tsy-manan bahoaky andri(am) izana volinih tsy-velon*

لَهُ عَمِرُ ٱلعَدِلِيْ الله كَا ٱلسِّيْرَج

طُوَ سَرَ تِمِسِرِهِتْرَ اِيفَ وَيْوَوِيْ تِمِسِ هِنَةِ طُوَ

toa henatsy tsy-misy vaivavy izana tsy-misyrehitry sara toa

كَلاَنَتِ وَيَالُ اللّٰهُ اَمَرَاةِ كَلاحِيَالُ لَهُ

هَنِه تِمِس سِرَ وَرَوَنَا اِيْ اَلِفُ اَوُلُلُ اَنَاتِ اَلِفُ

alifo antsatsy aololo[2] *alifo izo varavana sira tsy-mitsy hanih*

كَطَعَمُ لَهُ آلا مَلِيْحِ اَلِفُ اَوُ لِها لُهَا اَلِفُ

اِيغَهِر طُوْكَ مَهِر اَبِيْ اِيْ ب نَغَطَهِرَ اِيغَهِر اِيْ لَغِتِ

lanitsy izo Zanahary nanatahira ب *izo abe mahery toka Zanahary*

فَانَ االلّٰهُ اَلوَاحِـدُ اَلقَهَارُ بِ بَدِيْعُ اَلسَّمٰوَاتِ وُ اَلاَرْضِيْ

فِطُ اَمَا طَنِ فِطُ اِيُ تِ نَغِبِيَا يَا اِيُ هَرِيَنَا يَغَهِرَ

Zanahari handriana izo ia nanimbiâ ت *izo fito tany ama fito*

تِ تَوَاخُذُهُ فِيْ مُلْـكِهُ

اَمَا نَغِبِيَا سِيَنِيعَ رِرِ اَوِ اِيُ ث نَغَبُ

(f° 21 recto) *nanambo* ث *izo avy riry sian-aina nanambiâ ama*

وُ تَوَضِعُ كُلِ لَعَظِيمَةِ ثِ طَوَ لَم يَنزَل

اَرَرِ تِيَرِ مَغِوَ اَرِرِ اِيُ ج فِبَغَا اَةِ اَبِنِطَنِ

tany ambony atsy fibona ج *izo an-dreoy maniva tsiary an-drery*

وَلَا يَنزَل جِ جَمِيعُ آلَدُنِيْ

(1) De l'arabe عدل.

(2) pour *aolo*, de l'arabe أوّل.

امَا فغَبْوَا يَوَة طَبِنْ يَغهَر اِيُ ح مَرِن
mariny ح *izo Zanahary tambin zavatsy fanamboâ ama*
وُ فعَالَ لِمَا يُرِيْدُ ح حَيْلِمُ لِم عَصَاهُ

يَغهَر اَمَا اِيغَ مَكسِتْر اِيغهَر اَوِ اِيْجِ خ
خ *izo avy Zanahary mankasitry izana ama Zanahary*
وُحَمِيْدُ عَيْدَ مِن يَشَا خ

فَبرَنِيغ مِوُنِ اَبِ ايغهر نِيْتِ يَغهَر اَرّ
andri(â) Zanahary niontsy Zanahary aby mivony fambaran'izany
بَاطِنُ دَ اَلدِيْـنَ الله قَوْلَهُ تَعَالَيْ

اَبُ اِفَيْنورِوْ فَنفُوْ اَتِ اَبنطِن مَرِيْرِي هَنوْرِوْ
hanaoreo mariry ambony-tany atsy fanompoâ efainaoreo ambo
مُخلِصَنَ لَهُ اَلدِيْنَ حُنَغَا وُ يُقِيمُوْ الصَلوَة

مِتغَا مِشَرّ اَمَا مَغَلَ هَنوْرِوْ زَكَ اَمَا طَبِنِيُ
tambin'izo ama zaka (1) *hanaoreo manala ama michandry mitsanga*
وُيُؤتو اَلزَكَوت وُاذَ

فَيُفُوْ اَهِتِ اِيُ ذَ مَغرَارِ اَرِرِ مَغَيهِي اَمَا
ama manazihazy ariry manariary ذ *izo ahahetsy fazompoâ* (2)
اَلِكَ اَلدِيْنَ اَلقَيمَةِ ذ ذي طوَلُ اَلقَدِيْمُ ذِ اَلفَصَلِ

مَنَبُ هَبِيَا رِرِ اَوِ اِيُ اَنرِيَا اَبُ طُفُنِيُ
tompon'izo ambo (f° 21 verso) *andriâ izo avy riry habia manombo*
اَلعَظِيمُ زرَبِ العا اَلعَا اَلمِيـنَ

---

(1) De l'arabe زكاة.

(2) Erreur de graphie pour فَنُغُوْ.

هَمَرُوَ اَمَا هَتَرَا اِيْ ز لَوَغَنْ فِيَنْبَسَا اَرَوْ لَهِلَهِ

lahilahy an-dreo flambasa lavanan ز izo hatsarâ ama hamaroâ

بَارَازِيْنُ وَائِنِ اِنُ ازَانِيَة

اَمَارَوْ وَيْوَوِيْ هُرَفَسَا هُلِرَوْ نِيسَنِي نِبُغَا اِرَيْكِ

iraiky nibona ny-isan'izo holin-dreo horampasa vaivavy aman-dreo

فَجَلْدُوهُمْ مِنْ كُلِّ الْوَاحِدِ مِنْ هُمْ

اَمْبِنِرُو هُرَفَسَا هُلِرَوْ لَهِلَهِ لَهِلَهِ زَطُ

zato lahilahy lahilahy holin-dreo horampasa ambiny-roy

جَلْدُ رَجُلٍ مِنْ مَايَـــةٍ

هُرَفَسَا هُلِرَوْ وَيْوَوِيْ لِيَفُلُ اِيْ ش يَغَهَرِ نِه

nih Zanahary ش izo liam-polo vaivavy holin-dreo horampasa

جَلْدِ الْمَرَاةِ وَخَمِسِيْنِ س ش يـغ الله

مَلَلِ فِهَتِ اَمَا فِحَسَابِ اِيْ ش سَرُاتِ فَرَنِه اِيْلَوَ

laoa[3] izo faranih sarotsy ش izo fibasabo[2] ama fihatsy[1] malaly

اَلْحَسَابُ ش شَدِيْدُ الْعَقَابُ الاَ

اَرَوَ اُرَنْفُنَغِ اِيغَهَرِ اِيْ صِيْ طُوَ نِه يَغَهَرِ

Zanahary nih toa ص izo Zanahary fonen ondratsy an-dreo

وُجِهَةِ صِ الصَّمَـدُ

---

(1) Cf. Flacourt, *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, p. 43 : *création, fiatse.*

(2) *Vide* suprà, p. 40, note 102.

(3) Forme sud-orientale de l'arabe دُعاء *Prière adressée à Dieu.*

Digitized by Google

نتنغنك اما تيّر نتغنك أرّر أما تيّر

tsiara[2] *ama an-drery nanan'anaka tsiara*[1] *ama tsy-nanan'anaka*

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

نبوّر أرّر ايْ ص نمها ايْ لنتِ فِطْ أما ايْ طنِ فِطْ

fito tany izo ama fito lanitsy izo namoha ص *izo an-drery namboatry*

ص وَضَعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

ايْ الانيّر طُنْكُ هفطا ينهر ايْ طِ مَيُرُ

maoro طِ *izo Zanahary hafa-ta*[4] *tompoko tsiary ala*[3] *izo*

الا اله الا الله طِ طوابا لَهُمْ

اينهر معب أرّر أما تيّر معو

manavo tsiary ama an-drery manambo (f° 22 recto) *an-Zanahary*

لَمْ يَنزِلْ وَالا يَنزِلْ

أرّر نهوْ اريك ايْ ظ طلكِ سيَنيغ رهره نبوْر

namboatry raharaba sian'izany talaky ظ *izo raiky naho an-drery*

ظ ظاهر كل شيء خلقه

أرّر او ايْ ع نغيورّر يوة طبن ينهر

Zanahary tambin zavatsy nanazo an-drery غ *izo avy andrery*

ع فعال آلما يريد من الله

---

(1) Pour تيّر.

(2) *Ibid.*

(3) Graphie inexacte de l'arabe إله.

(4) Pour *hafa tsy*. C'est la traduction de l'arabe لا.

Digitized by Google

اِيْ غ نِيْرِ هَسُوّ اُبِ ابِرُوْ انُرْ نَيْرَهَا اُرِ اُو اُو

avy avy an-dry naraha andro ambin-dreo ombe hasoa tsiary غ izo

غ لا يغني يومئذ ينغرقون

اِيْ ق مِتَغَا مَغَيْهَيّ اِيْ كَ طَرِكِ يغهر

Zanahary tariky ك izo mangaihaia[1] mitsanga ق izo

في قيوم آلدائمـا ك كريم الله

اِيْ لَ لَوَغْ اطُمُوّ رمحمد اَوْوَغْ اجَنَ اِيْ مِنْ هَرِّيَنَا

handriana م izo jana aovan RaMohamado antomoa lavana ل izo

ل فهو آلنبي محمد اهل الجنة مملك

يغهر مَغَيْهَيّ اِيْ نْ رُوِ ابَنِهْ هَرِّغْ اَرُوْ رُوِ اِنْ

izo roy an-dreo handrin ambanih roy ن izo manazihary[2] Zanahary

الله آلدائم الحاجبان ن النسا اهل

نْ اِيغ وَيْوَيْ اَجَنَ اِيْ وُ اُلَنْ مَوْئِنْ اَوْوَغْ اَفُ نَغْوَارَ اَمَا

ama nanovara aovan'afo mavoin olon و izo an-jana vaivavy izan ن

آلجنة وويل للمطففين للعاوين

مِيْزَانْ اِيْ جَوْهَرِ اَوْوَغْ جَنَ اِيْ آلا تِيَرِ

tsiary ala[4] izo (f° 22 verso) jana aovana[3] jaohary izo mizan

في آلجزيز في آلجنة الا لا الد

---

(1) Pour مَغَيْهَيْ *mangaihay.*

(2) *Ibid.*

(3) *Vide* suprà.

(4) *Vide* suprà.

طُفُـكَ هَفَطَ يغهر

Zanahary hafata* [1] *tompoko

الا الله

اِيُ فِيْ نَبُوْرَ اَزِرِ اِيُ اَنـكِطِغَ اَوِ[2] اِيُ ي مَهطَو

mahatao* ي *izo avy ana-kintana izo an-drery namboara* ق *izo

فِي فِيْ آلـكَوَاكِبُ خَلَقَهُ ي بَعلَمُ

اَوْوَغ اِيُ لَغِتِ فِطُ امَا طَنِ اَوْوَغ طَنِفِطُ امَا آلغَلَغِ رُوِّ

roy lanilany ama tany-fito aovana tany ama fito lanitsy aovan'izo

مَا فِيْ السَّمٰوَاتِ وَمَا فِيْ الاَرْضِيْ وَمَا بَيْنَهُمَ

اَمَا اَبُنِ اِيُ لَغِتِ اَمَا اَبُنِ اِيْ طَنِ اَمَا مِوطَغَا

mivatana ama tany izo ambony ama lanitsy izo ambony* [3] *ama

وَمَا تَحتِ تَرَاى آلصّدُوْرِ الآرْضِيْ وَسلَامُ

هَنَوْرِوْ اَبِ فِوطَغَا اَمَا مِسَلِمُوّ هَنَوْرِوْ اَبِ سَلِمُوْ رُوِ

roy salimo amby hanaoreo* [4] *misalimoà ama fivatana amby hanaoreo

عَلَيْ اَلمُرْسَلِيْنَ

مَـكَسِرَةَ يَغهِر هَنَوْرِوْ هُطُفُنَوْرِوْ يغهر اَمَا

ama Zanahary ho-tomponaoreo hanaoreo Zanahary mankasitraha

الحمد الله رَبِ العاآلَمِيْنَ نَا الله

---

(1) *Vide* suprà.

(2) Cette phrase est en marge du folio 22, recto.

(3) *Ambony, au-dessus* est pour *ambany, au-dessous*, ainsi que l'indique le sens et le texte arabe تَحْتِ .

(4) Verbe de la racine *salimo* qui est la forme malgache de l'arabe إسلام.

Digitized by Google

اَرَوْ مَلَئِكَ امَيَرْ اَبِنْ اَبِنْ اَنْطُمُوْ اَيْهَنَوْرِوْ

aiza - hanaoreo antomoa ambin ambin mandry Malaiky[1] *an-dreo*

وُمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَيْ النَّبِيِّ يَا اَيُّهَا اَلَّذِيْنَ

اُطَيْمَكَ اَمَا اُطَيْمَدِيْنَ مِسَنْرِيَا هَنَوْرِوْ اَبِنِ رِرِ

ambinin-drery hanaoreo misandria OntaiMadina ama OntaiMaka

يُمِنُوْنَ صَلُّوْا عَلَيْهِ

اَمَا مِوَطَنَا هَنَوْرِوْ اَبِنْ فِوَطَنَارِوْ

firatanan-dreo ambiny hanaoreo mivatana ama

وُصَلِّمُوْ تَسْلِيْمًا

اِمَطَطَنَ اَنَكُوْ طَوْ اِمَكَ اَرُبَيْزَنَ اَنَكُوْ اطُوْ اِمَيْدِيْنَ

iMaidina antoa anakoa Androbaizana iMaka toa anakoa iMatatana

وُالْمَطَطَنَ كُلُّ جُهَتُوْ وَالرُّبَيْزَنَ كُلُّ مَيْدِيْنَ

اَلَنَلَنَ رُوِ كُوْ اطُوْ اِمَسِرِ اِمَطَطَنَ اَنَكُوْ طَنَا

(f° 23 recto) *tana anako iMatatana iMasiry antoa ko roy an'alanalana*

وُ بَيْنَهُمَا كُلُّ مَسِرِ وَالْمَطَطَنَ نُوْحِ

فَنْدْرَ اَمَا فِهَوَنَهْ اَرُبَيْزَنَ نَكُوْ طَنَا هَرِيَا اَمَا

ama hariâ tana nokoa Androbaizana fihavanah ama fandra

نَبَا وَ الاَثَرِتِ وُالرُّبَيْزَنَ اَدَرُ الْقُمُسِي

اَهَمَنَغِ اَيْ اِيْ طُبُ اَمَا اِيْ بِيَ

beâ izo ama tombo izo aza hamanangy

فَا نَدُ يَدَ وَالْفَضْلُ

---

(1) De l'arabe ملك plur. ملائكة.

TRADUCTION

Folio 18 recto, l. 15 : Plût au ciel que nous connaissions celui qui enlève nos fautes et (qui nous relève) de notre abaissement ! Plût au ciel que nous connaissions celui qui n'enlève pas (folio 18 verso) nos fautes (qui ne nous relève pas de) notre abaissement[1].

Le jour (de la résurrection), l'homme sera séparé de son frère, de sa mère, de son père, de ses parents, de sa maîtresse et de ses enfants. En ce jour, il n'aura plus rien de ses richesses (il ne lui restera aucun) de ses nombreux fils. (On ne possèdera rien) à l'exception de celui auquel Dieu a donné un cœur de musulman[2]. En ce jour, le Seigneur Très-Haut[3] — que sa Grandeur (soit exaltée) ! — appellera : « Où es-tu, Gabriel ? Apporte la balance[4]. Où es-tu, Michel qui ouvres le livre[5] ? Où es-tu, Isrâfîl qui fais affluer vers le paradis ? Où es-tu, Mâlik qui fais sortir du feu de l'enfer[6] ? Où es-tu, Ridhoûân toi qui ornes le (folio 19 recto) paradis ? Un tel, fils d'un tel, sortez et venez en présence de votre maître ! Il est sauvé, il est sauvé celui qui fait le bien sur la terre. Il est meurtri celui qui est châtié parce qu'il a fait le mal sur la terre. Où êtes-vous, ô hommes ? Aujourd'hui vous êtes en sûreté dans une maison ; demain vous serez dans le tombeau (vous ressusciterez). Les bons, on leur donnera des (femmes) aux grands yeux noirs et des chambres à coucher. Les méchants, on leur donnera des

(1) Les deux phrases entre crochets précèdent immédiatement le texte publié.

(2) C'est-à-dire : celui auquel Dieu a donné un cœur de musulman (litt. : un cœur salut) possèdera seul quelque chose (sera sauvé).

(3) Litt. : le Seigneur grand.

(4) Pour peser les actions des hommes. Elle sera tenue par Gabriel.

(5) Néant.

(6) C'est l'ange qui préside à l'enfer et réglemente les tourments des damnés.

Digitized by Google

corrections fréquentes pour leur purification et l'infortune[1]. Où êtes-vous, mes frères ? Où êtes-vous, mes sœurs ? Mon corps est châtié. Le voyage est extrêmement long, les provisions de routes sont petites, la mer (de l'enfer) sur laquelle tu vas est profonde (folio 19 verso). Le pont sur lequel vous passerez (est étroit) comme le tranchant (d'un couteau)[2]. Le compte que vous aurez à rendre (à Dieu) est considérable. Le feu de l'enfer dans lequel on vous précipitera sera brûlant. La punition qui te frappera sera dure. Le jour appelé jour de la résurrection est proche. En ce jour, les suppliants supplient et appellent Gabriel et le Roi, le Seigneur, le Maître suprême. Ils supplient les suppliants. (Ils crient) : « Eh ! »[3]. Nous sommes dans l'étonnement lorsque le mois de Ramadhân s'éloigne. Moi je suis à Dieu et c'est à Dieu que je retournerai.

« Au nom de Dieu le Grand ». Telle est la prière à faire tous les jours. Si (ceux qui l'ont faite) sont dans le feu de l'enfer (Dieu) les changera (et les mettra) dans le paradis ; s'ils sont misérables (Dieu) les changera en heureux ; s'ils sont (folio 20 recto) haïs (Dieu) les changera en sages.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

Pourquoi n'ouvrons-nous pas ta poitrine[4], ô Moh'ammed, où se trouvent la science et l'âme ? Nous avons éloigné de toi ton péché que la prédestination t'avait imposé. Nous t'avons élevé par l'élévation de ton nom. Si on fait une (prière), on en sera récompensé par deux grâces ; ces deux grâces (donneront) beaucoup de joie. Lorsque tu auras fait les prières obligatoires, lève-toi pendant la nuit et dis les prières (surérogatoires). Elles accompagnent les demandes (que tu fais) à ton maître.

Dieu, le Très-Haut, a dit : L'homme qui n'a pas de repentir (de ses fautes) est comme un pauvre sans aucune richesse ; un roi sans générosité est comme.... (folio 20 verso) ... la pluie. Le malheureux qui n'est pas doué de patience est comme une

---

(1) Cette traduction n'est pas satisfaisante, mais je n'en trouve pas de meilleure.

(2) Le pont sur lequel on traverse l'enfer est décrit par les traditions musulmanes, comme plus fin qu'un cheveu et plus étroit que le fil d'une épée.

(3) *Vide* suprà.

(4) C'est évidemment une allusion à la légende d'après laquelle des anges auraient lavé et purifié le cœur du prophète. Cf. la sourate XCIV du Qorân et R. Basset, *La Bordah du Cheikh El-Bousiri*, Paris, 1894, in-18, p. 77-80.

Digitized by Google

terre où rien ne pousse. Le roi qui n'est pas juste est comme une chandelle qui n'éclaire pas. La femme qui n'a pas de pudeur est comme un mets sans sel.

ا est le commencement[1], la première (lettre). Voici ا. Za*n*ahary est (le dieu) unique, le Très-Fort. ب[2] : Dieu a développé (dans l'espace) les sept cieux et les sept terres. Le ت[3] a donné en plus le royaume de Dieu et a donné en plus la vie (folio 21 recto). Le ث[4] l'a élevé et ne l'abaisse pas. Le ج[5] est un lien ici-bas, sur la terre ; c'est l'exaltation des choses de Dieu. Le ح[6] est le vrai dieu ; on remercie Dieu. Le خ[7] ce sont les choses qu'il faut révéler de ce qui est caché de Dieu.

Dieu, le Très-Haut, a dit : Servez-moi pendant que vous êtes ici, sur la terre. Vous serez purs si vous vous levez pour prier, si vous faites l'aumône légale : c'est à ce prix (qu'on accomplit) le service (de Dieu). Le ذ[8] met à découvert et met à nu ; il augmente la grandeur. Le (folio 21 verso) Seigneur élevé est le maître de la multitude et de la bonté. Le ز[9] est la parure[10].... des hommes et des femmes.... leur peau, chacun de ceux qui se sont réunis, un avec deux.... la peau des hommes, cent hommes[11]..... la peau des femmes, cinquante[12]. Le ش[13]

---

(1) La fin de ce texte est consacrée à l'exaltation des noms de Dieu dont les initiales seules sont données. ا est évidemment pour الله, الاخر et الاوّل.

(2) ب est pour البديع, البرّ, الباقى, الباسط, البصير, البارى, الباعث, الباطن.

(3) ت est pour التواب.

(4) Aucun nom de Dieu ne commence par ث.

(5) ج est pour الجبّار, الجلال, الجامع.

(6) ح est pour الحكيم, الحليم, الحميد, الحافظ, الحسيب, الحقّ, الحى.

(7) خ est pour الخالق, الخافض, الخبير.

(8) ذ est l'initiale de ذو الجلال, Dieu de majesté.

(9) Aucun des noms de Dieu ne commence par ز

(10) Je ne suis pas arrivé à identifier le mot قَيَبُسَا, *flambasa*.

(11) Ce passsage est incompréhensible. Je n'ai pu deviner le sens du même mot trois fois répété هُرَفْسَا *horampasa* qui est le mot principal de la phrase.

(12) Le texte malgache porte *liam-polo*. C'est la forme ancienne du moderne *dinam-polo*.

(13) La lettre ش est pour س et ش en même temps. Deux noms de Dieu commencent par س et deux par ش : السلام, السميع, الشهيد, الشكور.

c'est Dieu qui est prompt à la création et à (faire) le compte (des actions des hommes). Le ش est fort[1] ! C'est la dernière prière des méchants à Dieu. Le ص[2] est comme Dieu qui n'a pas eu d'enfant et il n'a créé personne de lui[3]. Le ض[4] a fait naître les sept cieux et les sept terres[5]. En fait de dieu, je n'ai pas d'autre maître que Za*n*ahary (folio 22 recto). Le ط[6] est heureux par Dieu. Il élève à lui, mais personne ne s'élève (jusqu'à) lui parce qu'il est unique. Le ظ[7] est visible et toutes les choses qui sont en vie, il les a créées. Le ع[8] a fait (toutes) les choses ; les choses viennent de Dieu. Le غ[9] n'a pas de bonté pour les grands le jour où ils viendront à lui. Le ف[10] a créé les étoiles[11]. Le ق[12] se tient debout éternellement. Le ك[13] est la générosité de Dieu. Le ل[14] est la parure du prophète Moh'ammed dans le paradis. Le م[15] est le royaume de Dieu, qui est éternel. Le ن[16] ce sont les deux (sourcils) sous

---

(1) *Sarotsy (sarotra)* a ici le sens spécial de *fort.*

(2) ص est pour الصبور , الصمد .

(3) Allusion à la paternité de Dieu d'après le Christianisme.

(4) ض est pour الضارّ .

(5) La croyance aux sept cieux s'est seule maintenue chez les Malgaches. Les musulmans de l'île africaine ne mentionnent plus qu'une seule terre.

(6) Aucun nom de Dieu ne commence par ط .

(7) ظ est pour الظاهر .

(8) ع est pour العظيم , العزّ , العليم , العلى , العفو , العدل .

(9) غ est pour الغنى , الغفّار , الغفور .

(10) ف est pour الفتّاح .

(11) Cette phrase est en marge du folio 22, recto. Je la mets à son rang alphabétique.

(12) ق est pour القوى , القدّوس , القيوم , القهّار , القادر , القابض .

(13) ك est pour الكريم , الكبير .

(14) ل est pour اللطيف .

(15) م est pour المبدى , الموخر , المتين , المانع , الملك , المالك , المجيد
المومن , المجيب , المعزّ , المعيد , المحيس , المحصى , المهيمن , المغنى
, المستعالى , المصوّر , المقتدر , المقسط , المقيت , المقدم , المنتقم , المبيت
المذل , المعطى , المتكبّر .

(16) ن est pour النور , النافع .

Digitized by Google

le front, les deux (sourcils) des femmes du paradis. Le و[1] c'est l'homme châtié dans le feu de l'enfer où il a été secoué et (où on a fait passer toutes ses actions) à la balance. Les bijoux dans le paradis. Il n'y a pas d'autre dieu qui soit mon maître en dehors de (folio 22 verso) Za*n*ahary. Le ي[2] a placé les sept cieux et les sept terres, ce qui est entre les deux (le ciel et la terre), ce qu'il y a au-dessous[3] du ciel et ce qui est sur la terre. Soyez sauvés dans le salut ; soyez bons musulmans pour les deux saluts. Rendez grâces à Dieu, qu'il soit votre maître. Dieu et les anges reposent en paix avec le prophète. Où êtes-vous gens de la Mekke et de Médine ? Priez avec lui et soyez sauvés de leur (*sic*) salut.

(Les gens de) Matata*n*a[4] sont des descendants de gens de la Mekke[5] ; (ceux de) Androbaiza*n*a[6] sont des descen-

---

(1) و est pour الوارث ,الولى ,الوالى ,الوكيل ,الواجد ,الوهّاب ,الودود ,الواحد ,الواسع.

(2) Aucun nom de Dieu ne commence par ي.

(3) *Vide* suprà.

(4) C'est le Matitanana moderne par 22° 30' de latitude sud.

(5) Je lis le texte arabico-malgache : *anak'antoa iMaka, descendants de gens de la Mekke.*

(6) C'est le *Androbeizaha* de Flacourt (*Relation de la grande île Madagascar*, chap. II, p. 4) qui est un des noms de la province d'Anosy. M. A. Grandidier a cru pouvoir rectifier *Androbeizaha* en *Androbaimbazaha (sic)*. « Ce nom qui signifie, dit-il : *où des blancs ont été tués et dépouillés* a été pendant longtemps appliqué à la région de l'Anosy où l'équipage d'un navire portugais, naufragé dans ces parages, s'était établi vers 1527 et où il a été massacré traîtreusement par les indigènes (*L'origine des Malgaches*, Paris, in-4, 1901, p. 93, notule *b*) ». A peine est-il besoin de dire que cette rectification est en tous points inexacte. *An-drobaim-bazaha* ne correspond en rien à la topologie malgache habituelle ; nous n'avons aucun exemple de noms de lieu rappelant le pillage ou l'assassinat d'étrangers. En second lieu, *An-drobaim-bazaha* signifie *là où (on a été volé) par un* ou *des étrangers* et non pas *là où des blancs ont été tués*. Cette dernière interprétation est un contre-sens. Si le pillage du navire portugais avait été commémoré comme le croit M. A. Grandidier, on aurait employé l'expression *Am-pandrobam-bazaha*, litt. : *au pillage du* ou *des étrangers*. Enfin, en admettant l'invraisemblable hypothèse de la glorification du pillage et du meurtre des Portugais, le nom commémoratif en aurait été donné au village où le massacre eut lieu, mais non pas à une province entière. Le texte du ms. 8 vient préciser l'orthographe du nom de cette province sud-orientale que Flacourt avait reproduit exactement à la finale près. On voit qu'il n'y est aucunement question de *vazaha*.

Digitized by Google

dants[1] de gens de Médine. Au milieu d'eux ce sont des gens d'Egypte[2]. Matata*n*a est une ville (folio 23 recto) de paix et d'amitié. Androbaizana est une ville de richesse et de biens, d'accroissement et de grandeur.

GABRIEL FERRAND.
Consul de France.

---

(1) Le texte est ici plus clair et se prête mieux à la lecture proposée plus haut. *Anakoa antoa* est aisément assimilable à l'expression moderne correspondante *anak' antaiMedina, descendants des gens de Médine.*

(2) Il faudrait évidemment مَصِر pour que l'identification avec مصر fut indiscutable. Nous savons, en effet, que les scribes arabico-malgaches respectent scrupuleusement, sauf de rares exceptions, l'orthographe des noms arabes. Ils en reproduisent tous les phonèmes exclusivement sémitiques dont la prononciation leur échappe. Je traduis cependant مَثِر par *Egypte*, tant مَثِر et مصر me semblent identiques.

Digitized by Google

LE CARACTÈRE DE MICIPSA

DANS SALLUSTE

Jugurtha, comme chacun sait, était le fils illégitime du prince Mastanabal, fils lui-même de Masinissa, roi de Numidie. A cause de sa naissance irrégulière, son aïeul l'avait relégué dans une condition privée. Mais, après la mort du vieux Masinissa, le nouveau roi de Numidie, Micipsa, voulut que Jugurtha, son neveu, fût reçu dans la demeure royale et traité avec les mêmes égards que ses propres enfants. (*Jugurtha* v. 7. éd. Lallier).

Le jeune prince, en grandissant, ne tarda pas à se distinguer par ses qualités physiques et morales : dextérité à manier les armes et à monter à cheval, courage à toute épreuve, s'alliant à une modestie charmante qui lui gagnait tous les cœurs. (*Jug*. v. 1).

Lorsqu'il eut atteint l'âge d'homme, comme il avait soif de gloire militaire, son oncle l'envoya à la tête d'une armée numide, au siège de Numance, en qualité d'allié des Romains. (*Jug*. VII). Sa valeur militaire comme soldat, aussi bien que comme général, firent de lui la terreur des ennemis et l'idole des légions. La guerre terminée, le consul Scipion le combla d'éloges et de présents ; il écrivit en outre à Micipsa que le jeune prince était digne de son oncle et de son aïeul. Le roi de Numidie, frappé de son courage et ému de son crédit auprès des Romains, accueillit

Digitized by Google

le vainqueur, à son retour, avec les plus grands honneurs. Lorsque Micipsa mourut, en l'an 636 de Rome, il avait adopté Jugurtha et l'avait, par testament, fait son héritier, au même titre que ses fils.

Tels sont les faits historiques. Salluste les expose sans doute, mais il ne se borne pas à les exposer. Ces faits forment une sorte de squelette autour duquel il a jeté de la chair pour tâcher de reconstituer le corps, tel qu'il fut jadis, suivant lui. En ce qui concerne cette partie de son travail, l'historien a-t-il réussi dans son œuvre de résurrection du passé ?

Mais, d'abord, quelles sont les explications ou interprétations ajoutées par Salluste aux faits ? Elles consistent, surtout, dans la psychologie qu'il nous donne de Micipsa. Nous assistons, en lisant le livre, à ce qui se passe dans l'âme du roi numide. On nous révèle ses mobiles secrets qui se produisent, au dehors, par des actes, c'est-à-dire par les faits du récit : Micipsa se réjouit, d'abord, des espérances que fait concevoir Jugurtha ; mais bientôt sa joie s'assombrit. Il songe que sa vie en est à son déclin, celle de ses enfants à son début, tandis que Jugurtha est déjà plein de force et d'intelligence. L'ambition, qui ne laisse pas indifférents les hommes ordinaires, ne va-t-elle pas mordre au cœur cet homme supérieur aux autres ? (*Jug.* VI.) Si une embûche bien tendue... mais non ; Jugurtha est si populaire parmi les Numides, qu'il faudrait tout craindre de leur part, s'il venait à disparaître. Hé bien, que son courage soit sa perte ; envoyons le à la gloire ; ce sera peut-être à la mort. (*Jug.* VII).

Mais Jugurtha revint de Numance vivant et victorieux. Micipsa, déçu, nous dit Salluste (*Jug.* IX) changea de tactique et résolu de désarmer à force de bienfaits l'ambition présumée de Jugurtha en ce qu'elle aurait pu avoir de menaçant pour Hiempsal et Adherbal. « Il l'adopta donc sur le champ et dans son testament, l'admit à son héritage au même titre que ses fils. » (*Jug.* IX).

Cet exposé des sentiments cachés de Micipsa est dramatique, mais ces explications de la conduite de Micipsa n'ont pas une valeur historique suffisante.

Comment l'historien a-t-il pu pénétrer et révéler ce qui s'est passé dans l'âme de Micipsa ? La pensée d'un homme en puissance demeure impénétrable au fond de la conscience à tout

Digitized by Google

regard extérieur. Elle ne se manifeste d'une façon plus ou moins complète que par la parole ou par l'acte. Or, Salluste n'a aucun acte, aucune parole du roi numide à donner comme base solide à ses suppositions.

Micipsa, nous dit-il, songea à faire périr son neveu par la force ou par la ruse. Mais Salluste relève-t-il un indice ou bien un témoignage révélateur de ce dessein ? Il n'en allègue aucun. A-t-il, pendant son proconsulat, fait une enquête, recueilli des dépositions ou tout au moins les bruits qui couraient encore ? Peut-être, mais il est muet sur ce point. Au contraire, il avoue que Micipsa jugea périlleuse toute tentative contre son neveu. Micipsa envoie Jugurtha à Numance, mais rien ne prouve que ce soit avec l'espoir qu'il y trouvera la mort. Le fait tel qu'il est ne peut servir d'argument. Il est naturel, à moins de preuve contraire, de croire que l'intention du roi fut de fournir au jeune guerrier une occasion de s'illustrer. Or, il n'y a pas de preuve contraire ; et cependant, en cette circonstance, il avait beau jeu, s'il l'avait voulu, pour faire frapper, avec de grandes chances d'impunité, l'aventureux Numide parmi le tumulte des combats. Mais non, il reste inactif, et compte sur la fortune pour le débarrasser de ce parent dangereux : nouvelle affirmation gratuite d'ailleurs.

Dira-t-on que le discours de Micipsa mourant contient l'aveu de ses craintes et laisse au moins soupçonner ses tentatives homicides ? Ce discours, on le sait, n'est pas la reproduction fidèle des propos qu'il a pu tenir ; il en est seulement un écho plus ou moins altéré. Mais en fût-il la reproduction exacte, on ne saurait, des exhortations à la concorde qu'il renferme, inférer la preuve des machinations que Salluste impute à Micipsa[1].

On est seulement autorisé à en inférer des appréhensions assez naturelles dans l'esprit du roi. Il paraît avoir été hanté par la crainte de luttes futures entre ses trois héritiers et d'empiètements possibles de la part de Jugurtha. Pour conjurer ces malheurs en perspective, il voulut forcer la reconnaissance de son neveu. Sa conduite s'explique sans qu'il soit besoin de lui prêter

---

(1) Si l'on admettait les intentions que Salluste prête à Micipsa, le mot : « *gloria invidiam vicisti* » bien qu'ayant un sens général, recèlerait un plaisant aveu.

Digitized by Google

les noirs desseins dont parle Salluste et dont l'existence n'est révélée par rien. Il fut guidé par l'intérêt de ses fils, par la crainte et aussi, il faut le dire, par l'affection que paraît lui avoir inspirées Jugurtha. Il ne se produisit pas dans son esprit le revirement qu'imagine Salluste sans le prouver. Micipsa continua au héros de Numance la faveur qu'il lui avait auparavant accordée.

En effet, à peine reconnu roi de Numidie, il donne à son neveu des marques non équivoques de son affection. Il pouvait le faire disparaître sans avoir à craindre, comme il le craignit plus tard, selon Salluste, un soulèvement des Numides, puisque alors Jugurtha, tout jeune, ne jouissait encore d'aucune popularité. L'histoire des dynasties nous offre mille exemples de semblables suppressions. Il était possible, à tout le moins, de laisser languir le jeune prince dans la condition subalterne où Masinissa l'avait mis. Micipsa ne s'arrête à aucun de ces deux partis et il traite Jugurtha comme s'il était son propre fils.

Il le traite ainsi, dira-t-on, parce que, lorsque mourut Masinissa, Micipsa n'avait pas encore d'enfants au détriment desquels il pût redouter une usurpation. Cette objection repose sur un passage du discours de Micipsa mourant (je pensais que, à cause de mes bienfaits je ne serais pas moins cher à toi qu'à mes enfants, si je venais à en avoir[1]). Mais ces mots sont en contradiction avec un autre passage du livre (*Jug.* v. VII) où les termes dont l'auteur se sert « laissent entendre qu'Adherbal et Hiempsal étaient déjà nés quand Jugurtha fut recueilli dans le palais de Micipsa. » (Note de Lallier). Cette contradiction est la deuxième que l'on note dans la première phrase de ce discours. La première résulte des mots : « *Parvum ego, Jugurtha, te... in regnum meum accepi...* » Il y a là une confusion entre deux faits différents, l'hospitalité donnée dans son palais par Micipsa à Jugurtha encore enfant, et l'adoption qui eut lieu au moins seize ans plus tard[2]. Il est vraisemblable que cette erreur a été glissée avec intention par Salluste dans le discours de Micipsa

---

(1) *Existimans non minus me tibi quam liberis, si genuissem, ob beneficia carum fore,* (*Jug.* x. 1). Pour supprimer la difficulté on pourrait supprimer « *liberis* » ou « *si genuissem* ».

(2) V. ci-dessous.

pour lui donner plus de titres à la reconnaissance de Jugurtha. (Lallier). Mais la seconde contradiction ne se justifie pas par la même raison et semble bien due à l'inadvertance de Salluste.

Dans tous les cas, après la naissance de ses fils, Micipsa ne retira pas ses bienfaits à son neveu et sa conduite à son égard, qui ne pouvait pas, à cette époque, être imposée par la crainte des Numides et qui ne fut pas modifiée par la présence ou la venue d'Hiempsal et d'Adherbal, semble bien inspirée par un sentiment d'affection.

C'est à cette conclusion que semble vouloir nous amener Salluste lorsqu'il parle de l'hospitalité généreuse accordée à Jugurtha. Mais quelques lignes plus bas il dépeint Micipsa sous les traits d'un homme astucieux, simulant dans son discours une amitié qu'il n'éprouve pas, faisant du bien à son corps défendant ou avec l'espérance de voir ce bien devenir un mal pour celui qui le reçoit, alors qu'il fit sans doute du bien de son plein gré et pour faire du bien.

A ces sentiments se mêla plus tard une préoccupation d'un égoïsme assez inoffensif, lorsque les talents de Jugurtha, sa bravoure et la faveur que lui témoignait Rome parurent devoir augmenter le lustre et la puissance du royaume numide. Encore cette considération ne put-elle entrer en ligne de compte que lorsque Jugurtha fut en âge de donner des espérances. Mais à l'époque où Micipsa lui fit une place parmi ses enfants il n'avait guère que cinq ans[1]. On ne pouvait donc pas encore escompter sa gloire.

Le moment précis où Micipsa put escompter cette gloire, dans l'intérêt de sa couronne, fut également celui où cette même gloire put commencer à lui donner des craintes pour l'avenir de ses fils. Il y a lieu de supposer que le premier de ces sentiments atténua le second, et non point de penser, en l'absence de toute preuve, que le second s'exaspéra jusqu'à l'idée du meurtre. Du reste Jugurtha, soit qu'il ne fût pas, à cette époque, tel qu'il fut plus tard, soit qu'il fût habile à dissimuler, n'avait pas encore laissé voir sa nature ardente et implacable.

Micipsa, mû à la fois par la crainte et l'affection se résolut donc à adopter Jugurtha dès son retour de Numance et à le

(1) Jugurtha était né vers 154 avant J.-C. Masinissa était mort en 149.

déclarer par testament son héritier au même titre que ses fils. (*statimque eum adoptavit et testamento pariter cum filiis heredem instituit*). *Jug*. IX, III.

Ce disant, Salluste met le lecteur dans un grand embarras. Ce texte en effet est, ou bien a tout l'air d'être en désaccord avec un autre passage du même livre et qui est le suivant : « *Hiempsal... respondit... ipsum illum* (*Jugurtham*) *tribus proximis annis adoptatione in regnum pervenisse.* » *Jug*. XI, 6. Tous les deux signifient que Micipsa adopta Jugurtha et testa en sa faveur ; mais l'un assigne à ce double évènement la date de 621 aussitôt après la prise de Numance, l'autre celle de 633, trois ans avant la mort de Micipsa en 636.

Certains critiques voient entre ces deux passages une contradiction pure et simple ; d'autres l'attribuent à une altération du texte et proposent diverses corrections ; d'autres enfin pensent « qu'il n'y a dans ces deux passages ni faute de copie ni anachronisme... il (Micipsa) l'adopta publiquement, aussitôt qu'il en eut pris la résolution ; il présida à cet acte lui-même de son vivant (*vivus statim*), dans l'espoir que Jugurtha, touché de tant de bienveillance, renoncerait tout de suite à ses projets menaçants. En d'autres termes il semble bien que Salluste n'a point pensé à établir un rapprochement entre le retour de Jugurtha et son adoption ; il n'oublie pas qu'elle fut proclamée trois ans avant la mort de Micipsa, en 121 (633 de Rome) ; mais il a tenu surtout à opposer fortement à l'aide de *statimque* la première partie de la phrase *eum adoptavit* à la seconde *et testamento hæredem instituit*. Aux idées de mort et d'avenir incertain qu'éveille dans l'esprit le mot *testamentum*, il oppose le fait accompli, le gage formel que Micipsa donna sans plus attendre, à son neveu. » (G. Lafaye. *L'adoption de Jugurtha dans Salluste. Mélanges Boissier*, p. 316.) Cela revient à dire, mais l'interprétation que je donne ici de la pensée d'un maître autorisé est personnelle et faite à mes risques et périls, cela revient à dire que Micipsa prit envers Jugurtha revenant de Numance, l'engagement formel mais officieux et peut-être secret[1]) de l'adopter et de faire de lui son héritier, et que cette déclaration fut con-

(1) Cette hypothèse expliquerait le mot d'Hiempsal cité plus haut.

Digitized by Google

firmée par un acte officiel d'adoption joint à un testament, à la suite d'hésitations ou de tergiversations peut-être, mais à coup sûr après un délai de douze ans en 633.

Il paraît donc n'y avoir entre les deux passages cités qu'une contradiction apparente ; on arrive à la résoudre à la condition, il est vrai, de mettre beaucoup de bonne volonté au service de Salluste pour suppléer à l'excessive sobriété de ses explications.

Peut-être Salluste a-t-il jugé superflu de concilier les diverses contradictions réelles ou apparentes, que l'on a relevées dans son récit. Elles concernent seulement la chronologie des actes de Micipsa. Or, que le roi de Numidie eût reçu dans son palais puis adopté son neveu à une époque ou bien à une autre, il n'importait guère à un écrivain soucieux avant tout d'intéresser un lecteur romain et de faire le procès de l'aristocratie romaine On n'en regrette pas moins qu'il ait trop laissé à faire au lecteur, qui a pourtant le droit d'être exigeant.

De même l'historien avait le devoir de nous apporter les preuves de ce qu'il avance au sujet des secrets mobiles de Micipsa, ou de se taire, ou, tout au moins, de ne rien affirmer. Suivant que l'on adopte ou que l'on repousse, et il y a lieu de la repousser, sa manière de voir, non seulement le caractère de Micipsa se révèle à nous sous un jour tout différent, mais encore il en est de même par contre-coup de celui de Jugurtha. En effet l'ingratitude et la cruauté de Jugurtha sont atténuées si Micipsa doit être considéré comme fourbe et perfide, et aggravées s'il doit l'être comme sincère et loyal.

A. FOURNIER.
Professeur à l'Ecole des Lettres d'Alger.

Digitized by Google

ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

TRAITÉ D'IBN ROCHD (AVERROÈS)

Il n'existe, à notre connaissance, que deux manuscrits arabes du petit traité d'Ibn Rochd dont nous donnons, pour la première fois, une traduction française : l'un est à la Bibliothèque de l'Escurial (N° 632 du catalogue Derenbourg), l'autre à la Bibliothèque Khédiviale du Caire (II, N° 41).

Le texte arabe de ce traité a été publié trois fois, avec deux autres traités d'Ibn Rochd, sous les titres suivants :

1° *Philosophie und Theologie von Averroes*, herausgegeben von Marcus Joseph Mueller. München, 1859.

2° *Kitâb falsafati'l-qâdhi'l-fâdhil Ah'med ben Ah'med ben Rochd....* T'oubi'a bi'l-mat'ba'ati'l-'ilmiyya. Le Caire, 1313 hég. (= 1895-1896 de l'ère chrétienne).

3° Même titre... T'oubi'a bi'l-mat'ba'ati'l-H'amîdiyya. Le Caire, 1319 hég. (= 1901-1902 de l'ère chrétienne).

La première de ces trois éditions reproduit le manuscrit de l'Escurial, ainsi que nous en informe l'avant-propos.

Il semble naturel d'admettre a priori que les deux éditions indigènes, publiées au Caire, ont été imprimées d'après le manuscrit du Caire. Mais cette hypothèse ne résiste guère à l'examen. Les deux éditions égyptiennes diffèrent trop peu de l'édition européenne pour n'en être pas de simples reproductions.

Cependant, en l'absence de tout renseignement direct sur le manuscrit du Caire, une autre hypothèse, semble-t-il, demeure possible : On pourrait supposer non seulement que le manuscrit du Caire et celui de l'Escurial sont de la même famille, mais encore que l'un des deux a été copié sur l'autre, directement et avec un soin exceptionnel. En ce cas, faites d'après

Digitized by Google

le manuscrit du Caire, les deux éditions égyptiennes présenteraient naturellement la plus grande analogie avec l'édition européenne faite sur le manuscrit de l'Escurial, sans être néanmoins la reproduction de cette édition. En faveur de cette conjecture, on pourrait alléguer peut-être certaines particularités. Il arrive à l'édition de 1313 hég., la plus ancienne des deux éditions égyptiennes, de prendre par exemple des ڠ pour des ڠ, confusion très naturelle en présence d'un texte manuscrit, mais plus difficile à expliquer si l'éditeur avait eu sous les yeux les beaux caractères de l'édition Müller. De même encore, la leçon مقراهم au lieu de مغزاهم (p. 5, l. 13 du texte de Müller) paraît, à cet égard, assez probante.

Mais cette seconde hypothèse ne résiste pas mieux que la première à un examen un peu attentif. La table des variantes que nous avons dressée, et que nous donnons ci-après, montre que l'édition de 1313 reproduit certaines particularités bien caractéristiques de l'édition Müller, par exemple un certain nombre de fautes qui n'existaient pas dans le manuscrit de l'Escurial et sont de simples fautes typographiques, ainsi que nous l'apprennent les notes rectificatives placées par Müller au bas des pages de sa traduction allemande. Nous retrouvons également, dans l'édition de 1313, de simples conjectures de Müller, parfois quelque peu arbitraires, une entre autres, qui n'était nullement fondée, et à laquelle l'éditeur allemand renonça lui-même dans la suite pour revenir à la leçon du manuscrit de l'Escurial (p. 23, l. 16. Voir ce n° dans notre table des variantes).

L'édition de 1313 a donc été faite directement d'après l'édition Müller, ou peut-être d'après une copie manuscrite de cette édition, faite par exemple au moment de l'impression, pour les besoins de la composition typographique, ce qui expliquerait les particularités signalées plus haut.

Je laisse de côté une troisième hypothèse possible : le manuscrit de la Bibliothèque Khédiviale du Caire ne serait lui-même rien de plus qu'une simple copie manuscrite de l'édition Müller, et les deux éditions du Caire en seraient la reproduction.

Quant à la seconde édition égyptienne, datée de 1319, elle est certainement une reproduction de celle de 1313 ; mais il se peut qu'elle ait, à l'occasion, utilisé directement l'édition Müller. Elle corrige un certain nombre de fautes échappées à l'une ou à l'autre de ses deux devancières, ou à l'une et à l'autre, et donne, à plusieurs reprises, de meilleures leçons. Mais rien dans ces quelques corrections ou amendements, d'ailleurs très simples, ne trahit l'influence d'un manuscrit inconnu aux deux éditeurs précédents.

Outre une traduction hébraïque, dont je ne parle que pour mémoire (Voir : S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 438, et M. Steinschneider, *Die hebræischen Uebersetzungen d. Mittelalters u. die Juden als Dolmetscher, im Centralblatt für Bibliothekenwesen. Beiheft 5 Jahrg.* VI, 1889 ; *Beiheft 12 Jahrg.* X, 1893, § 149) il n'existe qu'une seule

version de cet opuscule : c'est une traduction allemande publiée par M. J. Müller, sous le même titre que le texte arabe : *Philosophie und Theologie von Averroes*, aus dem Arabischen übersetzt. München, 1875. Cette traduction, très littérale, et assez bonne en général, n'est pas exempte de défauts : elle contient un certain nombre de contre-sens. Nous avons essayé de les éviter, sans nous attarder à les signaler au passage.

La présente traduction n'est, dans notre pensée, qu'un travail préparatoire pour une étude approfondie du traité d'Averroès, étude que nous comptons publier sous peu. Aussi nous sommes-nous abstenu, en principe, d'y joindre aucun commentaire sur la doctrine. Quelques notes sommaires figurent cependant au bas des pages. C'est que nous n'avons pas cru pouvoir nous dispenser de donner, chemin faisant, quelques courtes explications nécessaires pour l'établissement du texte, pour la justification d'une façon de traduire, pour l'intelligence d'un passage, d'une allusion ou d'un terme intéressant directement la suite de l'argumentation.

VARIANTES ET FAUTES

DES TROIS ÉDITIONS ET DU MANUSCRIT DE L'ESCURIAL

A = édition de M. J. Müller.
B = édition du Caire de 1313 hég.
C = édition du Caire de 1319 hég.
Mss. = Manuscrit de l'Escurial (particularités indiquées dans les notes de T).
T = traduction allemande de M. J. Müller.

Nota. — Nous donnons toutes les références suivant la pagination de A. Quand nous indiquons sans commentaire deux ou plusieurs leçons divergentes des textes imprimés, c'est qu'elles nous paraissent également acceptables. Quand nous indiquons sans commentaire une leçon de Mss. et une correction de A, c'est que nous acceptons la correction de A.

P. 1, l. 1 et 2. — Titre de A : كتاب بصل المفال وتفرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال تأليف الفاضى الامام العالم المتقن ابى الوليد ابن رشد. (plus correctement ici محمد بن احمد بن رشد) — (Ce titre de deux lignes manque dans BC.)

P. 1, l. 7. — A نبحّص faute d'impression pour نبحص (voir A. Vorwort; et T, page 1, note 1).

P. 2, l. 4. — B C واعلم ان ممن خصه الله تعالى بهذا العلم — lire avec A واعلم تعالى ان ممن خصّه بهذا العلم.

Digitized by Google

P. 2, l. 5. — A ابرهيم عمّ — BC ابراهيم عليه السلام.

P. 2, l. 5. — A نرى ابرهيم — BC نرى ابراهيم.

P. 2, l. 7. — AB وقال الذين ينفكرون — C وقال وينفكرون — Le texte du Qoran (III, 188) porte : ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ... وَيَتَفَكَّرُونَ.

P. 2, l. 9. — B لاستنباط المجهول — lire avec A C استنباط المجهول.

P. 2, l. 14. — ABC كان — lire avec Mss. وكان (T, p. 2, n. 2).

P. 2, l. 16. — AB الخطبى — lire avec C الخطابى — A B et Mss. écrivent toujours ce mot : خطبى ; il faut lire toujours avec C خطابى (Voir A. Vorwort, p. VIII, dern. ligne, et T, p. 2, n. 3).

P. 2, l. 19. — ABC التى — Mss. الذى.

P. 2, l. 20. — ABC بفد — en marge dans Mss. (T, p. 3, n. 2).

P. 3, l. 1. — ABC العفيد — Mss. العفد.

P. 3, l. 2. — C المفابيس — lire avec AB المفايس.

P. 3, l. 6. — A وباكرتى — faute d'impression pour وباكرى (T, p. 3, n. 5).

P. 3, l. 10. — ABC بى النظر — paraît rayé dans Mss.

P. 3, l. 11. — ABC اصحاب — manque dans Mss.

P. 3, l. 12. — ABC واذا تفررانه يجب بالشرع — dans Mss. بالشرع était entre تفرر et انه mais avec une mention en interligne, indiquant sa vraie place (T, p. 3, n. 8).

P. 3, dern. l. — A العير faute d'impression pour الغير (T, p. 4, n. 1).

P. 3, dern. l. — A التزكية et p. 4, l. 1 التذكية — Mss. porte les deux fois التذكية (T, p. 4, n. 2) et Müller adopte cette leçon dans

Digitized by Google

sa traduction. Il faut, au contraire, lire les deux fois avec B C التزكية.

P. 4, l. 10. — A C استبعدناه — B ابدناه.

P. 4, l. 11. — B بالمستفايس — C بالمفاييس — lire avec A بالمفايس — Mss. المقابس.

P. 4, l. 18. — A بنجو — lire avec BC بنحو.

P. 4, dern. l. — ABC وبهذه — Mss. وهذه (T, p. 5, n. 1).

P. 5, l. 2. — ABC الحجج — Mss. الحجاج.

P. 5, l. 3. — ABC الكلاب — Mss. الكلاب.

P. 5, l. 5. — ABC فيها — Mss. فيما qui, à la rigueur, pourrait être conservé (T, p. 5, n. 5).

P. 5, l. 6. — C بل ولو — lire avec AB بل وبى.

P. 5, l. 6. — BC ينشأها — lire avec A ينشئها.

P. 5, l. 11. — A وحذرنا — lire avec B C وحذّرنا.

P. 5, l. 13. — B ان كان مفراهم — lire avec AC اذ كان مغزاهم.

P. 5, l. 15. — C والفضيلة العلمية والخلفية — lire avec AB والفضيلة الخلقية

P. 6, l. 4. — AB بتزيد (A بتزيد) — C بتزايد.

P. 6, l. 11. — B سبيا — lire avec AC سببا.

P. 6, l. 13. — Mss. الفضيلة العلمية et l. 14 الفضيلة العملية — lire en intervertissant, avec Müller (T, p. 6, n. 1), la première fois الفضيلة العمليّة et la seconde الفضيلة العلميّة — B écrit à tort la seconde fois comme la première, الفضيلة العملية.

P. 6, l. 16. — ABC وان (A وانّ) — lire avec T (p. 6, n. 2) فانّ.

Digitized by Google

P. 6, dern. l. — A كانث faute d'impression pour كانت.

P. 7, l. 1. — ABC كل — Mss. الكل qui pourrait être conservé à la rigueur (T, p. 6, n. 3).

P. 7, l. 3. — A لاغغاله — faute d'impression pour لاغفاله.

P. 7, l. 3. — AC ذلك — B لذلك.

P. 7, l. 3. — ABC خص — Mss. حض.

P. 7, l. 9. — ABC فان — lire وان.

P. 7, l. 12. — ABC من الاحكام — Mss. فى الاحكام et au-dessus de فى la correction من avec la mention صح.

P. 7, l. 15. — B الخفيفة — lire avec AC الخفيفية.

P. 7, l. 16. — ABC المجازية — Mss. المجارية.

P. 7, l. 16. — C التحوز — lire avec AB التجوز.

P. 8, l. 2. — ABC ازدياد — Mss. ارديار.

P. 8, l. 9. — C من غير المأول — lire avec AB من غير المتأول (dans A le ـ du و a glissé sur le dernier ل).

P. 8, l. 11. — AB مزائجهم — lire avec C فرائحهم — Mss. مرائحهم.

P. 8, l. 12. — A التأويل faute d'impression pour التأويل.

P. 8, l. 13. — B هو الذ انزل faute d'impression pour هو الذى انزل.

P. 8, l. 14. — A محكمة — lire avec BC محكمات.

P. 8, l. 14. — C والراسخون العلم — lire avec AB والراسخون فى العلم.

P. 8. l. 17. — ABC لم — lire فلم (T, p. 8, n. 2).

P. 9, l. 6. — A الآ — BC ان لا.

P. 9, l. 12. — B اجتماع — lire avec A C اجماع .

P. 9, l. 15. — A B C ويكتفى حصول الاجماع فيها — Au lieu de حصول dit Müller (T, p. 9, n. 2), « le Mss. porte quelque chose comme محصول. Peut-être faut-il lire بحصول ». — Il faut lire évidemment ويكتفى بى حصول الاجماع فيها. Comparer, deux lignes plus bas, كافٍ بى حصول الاجماع فيى (Voir la note ci-après).

P. 9, l. 17. — A كلف — lire avec B C كافٍ .

P. 9, l. 19 et 20. — B ابا حامدة — lire avec A C ابا حامد .

P. 10, l. 2. — A B C تكبيره اياهما — Mss. تكبيرهما et en marge تكبيره اياهما.

P. 10, l. 3. — A بحرق faute d'impression pour بخرق (T, p. 10, n. 2). Cette faute n'existe que dans certains exemplaires.

P. 10, l. 5. — A هاهنا — B C ههنا — A écrit toujours هاهنا et B C ههنا,

P. 10, l. 6. — A B C الاختيار — Mss. الاحتيار.

P. 10, l. 11. — A B C et Mss. اهل الايمان بها — au lieu de الايمان, en marge de Mss. ايمان « qui peut-être convient mieux » dit Müller (T, p. 10, n. 4) — lire اهل الايمان به.

P. 10, l. 13. — A علم التاويل — B العلم التاويل — lire avec C العلم بالتاويل comme deux lignes plus haut.

P. 10, l. 14. — A B C يكون — Mss. يقوم et en marge يكون avec la mention صح.

P. 10, dern. l. — A B C شبه (A شبّه) — Mss. سعه.

P. 11, l. 1. — A المتقابلاث faute d'impression pour المتقابلات (T, p. 11, n. 2).

Digitized by Google

P. 11, l. 12. — B C بى ذلك بالعكس — lire avec A بى ذلك العلم بالعكس.

P. 11, l. 17. — A B C وبخاصة (A وبخاصّة) — Mss. بخاصة.

P. 12, l. 8. — A ولاكنه — B C ولكنه.

P. 12, l. 14. — A B بهذا الوجود plutôt que C بهذا الموجود.

P. 12, l. 15. — A B C اخذ — Mss. اخد.

P. 12, l. 16. — lire avec A بمن غلب عليه ما بيه من شبه القديم على ما بيه من شبه المحدث سمّاه قديمًا ومن غلب عليه ما بيه من شبه المحدث سمّاه محدثا وهو الىخ — C donne le même texte mais saute la première fois سمّاه — B passe une ligne entière, confondant le premier سمّاه avec le second et sautant tout ce qui les sépare.

P. 12, avant-dern. l. — A B C افلاطون — Mss. افلاطن — Les deux orthographes sont également usitées.

P. 12, avant-dern. l. — A B C متناه — Je ne puis comprendre pourquoi Müller, tout en traduisant par *fini* (*endlich*) ajoute en note (T, p. 12, n. 4) : « Lisez غير متناه ». Cf. A p. 12, l. 13.

P. 13, l. 5. — A B C ايجاد — Mss. ابجاد.

P. 13, l. 17. — A B ويشبه المختلبون (المحلبون .Mss) بى هذه المسائل العويصة (العويصة B) اما مصبون مأجورون واما مخطئون (مخطون .Mss) ويشبه ان يكون المختلبون بى هذه المسائل العويصة lire avec C — معذورون اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين — Pour la construction يشبه ان الخ cf. p. 17, l. 6 et p. 17, dern. l., où A B C sont d'accord.

P. 13, l. 19. — A B C اختيارى — Mss. احتيارى.

P. 13, dern. l. — B بالصدق — lire avec A B والصدق.

Digitized by Google

P. 13, dern. l. — A باكخطا faute d'impression pour باكخطأ (T, p. 13, n. 4).

P. 14, l. 1. — اخطآ faute d'impression pour اخطأ (T, p. 13, n. 2) — Mss. اخطا.

P. 14, l. 2. — B وانه — lire avec A C بانه.

P. 14, l. 5. — B الغويصة — lire avec A C العويصة.

P. 14, l. 5. — C بالنظر — lire avec A B النظر.

P. 14, l. 6. — C بى لامور faute d'impression pour فى الامور.

P. 14, l. 7. — A B C العملية — Mss. العاميه et en marge العملية avec la mention صح.

P. 14, l. 7. — A B وكان qu'il faut lire وكأنّ (T, p. 13, n. 7) — C وكما ان.

P. 14, l. 16. — B يفدر — lire avec A C يعذر.

P. 14, l. 18. — A B C التى — Mss. الى.

P. 14, dern. l. — A B C التى — Mss. الذى.

P. 15, l. 4. — A B C اهل — en marge de Mss. (T, p. 14, n. 3).

P. 15, l. 7. — B ويؤمنون بى — lire avec A C ويؤمنوا بى.

P. 15, l. 8. — B طريق — lire avec A C طرق.

P. 15, l. 10. — A اسبابَ — on peut lire également اسبابُ.

P. 15, l. 11. — C اذا — lire avec A B اذ.

P. 15, l. 12. — A B C يمكن ان — en marge de Mss.

P. 15, l. 14. — lire avec A C المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى — B confondant le premier المعانى avec le second, saute والباطن هو تلك المعانى.

Digitized by Google

P. 15, l. 18. — B كالمتاول — lire avec A C بالمتاول.

P. 15, l. 19. — A B اخراوية — lire avec C اخروية.

P. 15, avant-dern. l. — A B C ابدانهم — Mss. ادانهم (T, p. 15, n. 2).

P. 15, avant-dern. l. — A B C وحواسهم — lire وخواصّهم.

P. 16, l. 2. — A وهنا — lire plutôt avec B C وههنا (ou وهاهنا) comme à la ligne précédente.

P. 16, l. 11. — A B C شدوا. — Dans Mss. la première lettre est indistincte mais parait être surmontée de trois points (T, p. 15, n. 5).

P. 16, l. 11. — A B اعتقاد — C باعتقاد.

P. 16, l. 12. — A B C انها — Mss. انما.

P. 16, l. 16. — A المنحطى faute d'impression pour المخطى (T, p. 16, n. 3), plus correctement المخطىء.

P. 16, l. 16. — B النصبين — lire avec A C الصنفين.

P. 16, l. 18. — A C لعواصة — B لغواصة.

P. 16, l. 19. — A تبينّ faute d'impression pour تبيّن (T, p. 16, n. 2).

P. 16, l. 21. — B وذلك اتا — lire avec A C وذلك انا (A وذلك انّا).

P. 17, l. 3. — C اخرون — lire avec A B اخر.

P. 17, l. 6. — A المنحطى faute d'impression pour المخطى (T, p. 16, n. 3), plus correctement المخطىء.

P. 17, l. 10. — C فى بعض الطرق — lire avec A B فى الطرق.

P. 17, l. 12. Voir plus loin la note 2 de la page 305.

P. 17, l. 14 — A B ولهذا ما لا يجب — T, p. 17, n. 1, indique que ما est à supprimer — supprimer aussi لا et lire avec C ولهذا يجب.

P. 17, l. 15. — A B ﻻ (A ﺍﻵ) — C écrit ان لا.

P. 17, l. 15. — A B C ﻻ (A ﺇﻻّ) — Mss. الى.

P. 18, l. 1. — B يكتبه — lire avec A C بكتبه.

P. 18, l. 2. — A B C الصوبية — Mss. الصوبة.

P. 18, l. 3. — après كما قيل B C ajoutent : شعر.

P. 18, l. 6. — A B C من كان — Mss. لمن كان.

P. 18, l. 10. — A عير faute d'impression pour غير (T, p. 17, n. 7).

P. 18, l. 10. — A B C سعيها — indistinct dans Mss. (T, p. 18, n. 1) — Je proposerais de lire plutôt شائعها.

P. 19, l. 1. — A B ﻻاخراوية (A ﻻاخراويّة) et même ligne ﻻاخراوى (A ﻻاخـراوّى le ـّ du ى ayant glissé sur le و. T, p. 18, n. 2) — C ﻻاخروية et ﻻاخروى — A B écrivent toujours اخراوى et C اخروى — lire partout avec C اخروىّ.

P. 19, l. 3, 4, et 6. — A يسمـىّ faute d'impression pour يسمّـى (T, p. 18, n. 3, 4, 5).

P. 19, l. 6. — B نجا — lire avec A C نحا.

P. 19, l. 8. — A B التى سبب — lire avec C التى هى سبب qui est d'ailleurs la leçon de Mss. (T, p. 18, n. 6).

P. 19, l. 9. — A B C كنا (A كنّا) le point du ﻧ manque dans C.

P. 19, l. 9. — A B C ىنقول, le ﻧ n'a pas marqué dans C.

P. 19, l. 12. — B C اثنتان — lire avec A اثنتين.

P. 19, l. 13. — A ولا افـاويـل — B ولاافـاويـل — lire avec Mss. (T, p. 19, n. 1), et A. Vorwort ولا لاافاويل.

Digitized by Google

P. 19, l. 14. — A B C بصلا عن — en marge dans Mss. (T, p. 19, n. 2).

P. 19, l. 14. — Voir plus loin, p. 308, n. 1.

P. 19, l. 15. — A B C لتعلمها (A لتعلّمها) — Mss. لتعليمها .

P. 19, l. 18. — A عآمة faute d'impression pour عامّة (T, p. 19, n. 4).

P. 19, dern. l. — A الطرّق faute d'impression pour الطرق

P. 19, dern. l. — A B C المشتركة — Mss. المستركة .

P. 20, l. 12. — A B ان يكون — lire ان تكون avec C, et avec T (p. 19, n. 7), qui corrige ان يكون en ان تكون à titre de simple faute d'impression. Mss. portait donc aussi ان تكون .

P. 20, l. 14. — A امرارها — B C أمرارها — Je propose de lire إفرارها

P. 20, l. 15. — B C التآويل — lire avec A تأويل comme p. 20, l, 11.

P. 21, l. 2. — B C بغرضهم — lire avec A بعرضهم .

P. 21, l. 3. — A امرارها — B C أمرارها — Je propose de lire إفرارها .

P. 21, l. 3. — A B C باذا الناس على — Après الناس intercaler في الشريعة qui est sans doute dans Mss. bien que Müller ne le dise pas expressément (A. Vorwort; T, p. 20, n. 2).

P. 21, l. 4. — A B الكطبيون (A الكطبيّون) — lire avec C الكطابيون (الكطابيّون).

P. 21, l. 12. — A B C باذا ابطل — Mss. باذا بطل qui est également acceptable [T, p. 21, n. 1 (dans cette note, Müller a écrit par erreur le mot هذا au lieu du mot باذا)].

P. 21, l. 17. — Voir plus loin, p. 311, n. 2.

Digitized by Google

P. 21, l. 17. — A تأويلـة faute d'impression au lieu de تأويلـه (T, p. 21, n. 2).

P. 21, l. 19. — A B C وبمثل — Mss. بمثل.

P. 21, l. 21. — B C أتيتم — lire avec A اوتيتم (voir *Qoran*, XVII, 87).

P. 22, l. 7. — A الشاوع faute d'impression pour الشـارع — Mss. الشرع et en marge الشارع (A. Vorwort ; T, p. 21, l. 4).

P. 23, l. 4. — A B C لقائل — Mss. لقابل.

P. 23, l. 6. — A B C اذا عدمت — manque dans Mss.

P. 23, l. 10. — A ولاكن — B C ولكن.

P. 23, l. 14. — الصلاة — lire avec A الصلوة (voir *Qoran*, XXIX, 44).

P. 23, l. 16. — A B C وابى ان يحملهـا — C'est là une simple conjecture de Müller, à laquelle il a renoncé ensuite pour revenir à la leçon de Mss. بحملها (T, p. 23, n. 1).

P. 24, l. 3. — C فيها مع — lire avec A B فيها لا مع.

P. 24, l. 3. — A B C لكونها — Mss. بلكونها.

P. 24, l. 6. — A B سوفسطـانيـة (A سوفسطـائيـة) — lire avec C سوفسطـائيـة (voir, par exemple, Dictionnaire de Calcutta, p. ٦٦٦, l. 18 et 20).

P. 24, l. 9. — A البارى faute d'impression pour البارئ (T, p. 23, n. 3) — B C البارى sans le ء qu'ils négligent généralement d'écrire.

P. 24, l. 9. — Après البارئ Mss. ajoute سبحند, qui manque dans A B C et qu'il faut rétablir sous la forme correcte : سبحانه.

P. 24, l. 13. — A B C الشارع — Mss. الشرع et, en marge الشارع.

P. 24, l. 13. — A وضلو — lire avec B C وضلوا (وضلّوا).

Digitized by Google

P. 24, l. 15. — A B C الى فصد الشارع لتعليم — Mss. الى فصد الشارع تعليم — Je propose de conserver le texte de Mss., mais en lisant التى au lieu de الى et en vocalisant, bien entendu, فَصْدَ.

P. 24, l. 18. — Voir plus loin, p. 314, n. 1.

P. 24, l. 19. — B يلغى — Mss. يلعى — lire avec A C يلفى.

P. 25, l. 8. — A B C الى ظاهرها — dans Mss. الى manque.

P. 25, l. 11. — عن ظاهرها — lire avec A C عن ظاهر.

P. 25, l. 16. — A تتضمّن faute d'impression pour تتضمّن (T, p. 24, n. 4).

P. 25, l. 18. — A تتضمّن faute d'impression pour تتضمّن (T, p. 25, n. 1).

P. 25, avant-dern. l. — B وانا انشاه — C وان انشاه — lire avec A وان انشأ.

P. 25, dern. l. — A يافى faute d'impression pour ياتى (T, p. 25, n. 2).

P. 25, dern. l. — A من ما — B C مما.

P. 26, l. 3 — A الاذاية et même ligne هى اشدّ من الاذاية من ; l. 4 بالاذاية et même ligne اشدّ الاذاية — B : la première fois الاذاية ; la deuxième هى اشد اذاية من ; la troisième بالاذاية ; la quatrième اشد الاذاية — C : la première fois لاذية ; la deuxième هى اشد الاذية من ; la troisième بالاذية ; la quatrième اشد الاذية — lire : la première fois لاذية ; la deuxième اشدّ من لاذية من ; la troisième بالاذية ; la quatrième اشدّ اذية.

P. 26. l. 13 — A ونبه faute d'impression pour ونبّه (T, p. 25, n. 4.

ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE[1]

PAR LE QÂDHÎ

L'IMAM, LE SAVANT VERSÉ DANS TOUTES LES SCIENCES,

ABOU'L-WALÎD MOH'AMMED BEN AH'MED IBN ROCHD

Le jurisconsulte très considérable, unique, le très docte, le grand Maître, le qâdhî très équitable, Abou'l-Walîd Moh'ammed ben Ah'med ben Moh'ammed ben Ah'med ben Ah'med ben Rochd (Dieu l'agrée et lui fasse miséricorde !) a dit :

Après avoir donné à Dieu toutes les louanges qui lui sont dues, et appelé la bénédiction sur Moh'ammed, son serviteur purifié, élu, son envoyé, [disons que] notre but, dans ce traité, est d'examiner, au point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie[2] et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite par elle soit à titre méritoire soit à titre obligatoire.

Nous disons donc :

Si l'œuvre de la philosophie[3] n'est rien de plus que l'étude réfléchie de l'univers[4] en tant qu'il fait connaître l'Artisan (je veux dire en tant qu'il est œuvre d'art, car l'univers ne fait connaître l'Artisan que par la connaissance de l'art qu'il [révèle], et plus la connaissance de l'art qu'il [révèle] est parfaite, plus est parfaite la connaissance de l'Artisan), et [si] la Loi religieuse

(1) Le titre complet signifie littéralement : Examen critique et solution de la question de l'accord entre la Loi religieuse et la Philosophie. — Les chiffres dans la marge indiquent les pages du texte arabe édité par M. J. Müller.

(2) et (3) الفلسفة.

(4) الموجودات *les choses existantes, les êtres, l'univers.* Nous emploierons, suivant les cas, l'une ou l'autre de ces trois façons de traduire.

invite et incite à s'instruire par la considération de l'univers, il est dès lors évident que l' [étude] désignée par ce nom [de philosophie] est, de par la Loi religieuse, ou bien obligatoire ou bien méritoire.

Que la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, c'est ce qui apparaît clairement dans plus *d'un *p. 2
verset du Livre de Dieu (le Béni, le Très-Haut !) : Lorsqu'il dit par exemple : « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence ! »[1]; c'est là une *énonciation formelle*[2] montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois. De même, lorsque le Très-Haut dit : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses que Dieu a créées ? »[3]; c'est là une *énonciation formelle*[4] exhortant à la réflexion sur tout l'univers. Le Très-Haut a enseigné que parmi ceux qu'Il a honorés du privilège de cette science fut Ibrahîm[5] (le salut soit sur lui !), car Il a dit : « C'est ainsi que nous fîmes voir à Ibrahîm le royaume des cieux et de la terre, etc. »[6]. Le Très-Haut à dit aussi : « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés[7], et le ciel, comment il a été élevé ! »[8]. Il a dit encore : « Ceux qui réfléchissent à la création[9] des cieux et de la terre... »[10], et de même dans des versets innombrables.

Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la considération de l'univers la raison et la réflexion, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de

---

(1) *Qoran*, sourate LIX, verset 2. — Cette locution فاعتبروا correspond exactement au latin : *Et nunc erudimini.*

(2) et (4) نصّ texte sacré, du *Qoran* ou de la Sonna, contenant une *énonciation formelle.* Voir EL-MAWERDI, *El-ahkâm es-soulthânîya*, traité de droit public musulman... traduit et annoté... par le comte OSTROROG. Paris, 1901. Introduction générale, p. 21.

(3) *Qoran*, VII, 184.

(5) Abraham.

(6) *Qoran*, VI, 75.

(7) C'est-à-dire quelle *structure*, quelles aptitudes Dieu, en les créant, leur a données, pour la plus grande utilité des hommes.

(8) *Qoran* LXXXVIII, 17.

(9) C'est-à-dire à la *structure* que Dieu, en les créant, leur a donnée.

(10) *Qoran*, III, 188.

Digitized by Google

nous appliquer à l'étude de l'univers par le syllogisme rationnel ; et il est évident que cette sorte d'étude, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme, qui s'appelle démonstration.

Puisque la Loi divine incite à la connaissance, par la démonstration, du Dieu Très-Haut et des êtres qu'il [a créés], comme il est préférable ou [même] nécessaire, pour qui veut connaître par la démonstration Dieu (le Béni, le Très-Haut), et tous les autres êtres, de connaître préalablement les diverses espèces de démonstration et leurs conditions, [de savoir] en quoi le syllogisme démonstratif diffère du syllogisme dialectique, du syllogisme oratoire et du syllogisme sophistique ; et comme cela n'est pas possible si l'on ne sait préalablement ce qu'est le syllogisme en général, quel est le nombre de ses espèces, lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont point ; et comme cela aussi n'est pas possible à moins de connaître préalablement celles des parties du syllogisme qui *viennent les premières* (je veux dire les *prémisses*) et leurs espèces ; — il est obligatoire pour le croyant, de par la Loi divine, dont l'ordre de spéculer sur les êtres doit être obéi, de connaître, avant d'aborder la
*P. 3 spéculation, les choses qui sont *pour la spéculation comme les instruments pour le travail. De même que le jurisconsulte infère, de l'ordre d'étudier les dispositions légales, l'obligation de connaître les diverses espèces de déductions juridiques, [de savoir] lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont pas, de même le métaphysicien[1] doit inférer de l'ordre de spéculer sur les êtres l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses espèces. Et à plus juste titre : car si de cette parole du Très-Haut : « Tirez enseignement, ô vous qui êtes doués d'intelligence ! », le jurisconsulte infère l'obligation de connaître le syllogisme juridique, à plus forte raison le métaphysicien[2] en inférera-t-il l'obligation de connaître le syllogisme rationnel.

---

(1) et (2) العارف (*le connaissant*) et la seconde fois العارف بالله (*le connaissant Dieu*). Il s'agit du philosophe qui cultive la théologie rationnelle, la théodicée. (Voir le grand Dictionnaire de Calcutta كتاب كشاف اصطلاحات العنون, article عارف, p. ٩٩٥, au bas. Voir également *Les Prolégomènes*, d'Ibn Khaldoun, traduits par de Slane. Imprimerie Nationale, 1863, 1re partie, p. 223 ; le traducteur rend improprement le pluriel de عارف, par : *les sachants*.)

Digitized by Google

On ne peut objecter que cette sorte de spéculation sur le syllogisme rationnel soit une innovation [ou hérésie], qu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique et ses espèces, elle aussi, est une chose qui fut inaugurée postérieurement aux premiers temps de l'Islam, et on ne la considère pas comme une innovation [ou hérésie]. Nous devons avoir la même conviction touchant la spéculation sur le syllogisme rationnel. A cela il y a une raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer. Mais la plupart des docteurs de notre religion tiennent pour le syllogisme rationnel, sauf un petit nombre de H'achwiyya qu'on peut réfuter par des textes formels[1].

Puisqu'il est établi qu'il est obligatoire de par la Loi divine de spéculer sur le syllogisme rationnel et ses espèces, comme il est obligatoire de spéculer sur le syllogisme juridique, il est clair que si nul avant nous n'avait entrepris déjà d'étudier le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait un devoir pour nous de commencer à l'étudier, et pour le [chercheur] suivant, de demander secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance en fût parfaite ; car il serait difficile, ou [même] impossible, qu'un seul homme découvrît de lui-même et sans devancier tout ce qu'il faut [savoir] en pareille matière, de même qu'il serait difficile à un seul homme de découvrir tout ce qu'il faut savoir au sujet des [diverses] espèces de syllogisme juridique ; et cela est encore plus vrai de la connaissance du syllogisme rationnel. Mais si quelqu'un avant nous s'est livré à de telles recherches, il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous ; car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification[2] à laquelle il sert,*sans qu'on ait à examiner * p.

Le terme *métaphysicien* semble donc avoir ici une signification un peu trop étendue. Mais, d'abord, la langue française ne possède aucun mot pour désigner le *métaphysicien* qui s'adonne spécialement à l'étude de la théodicée. En outre, il s'agit, dans ce texte, du philosophe qui, pour arriver à la connaissance de Dieu, spécule sur tout l'univers, qui se livre, par conséquent, à l'étude de la métaphysique en général, en même temps qu'à l'étude de cette partie de la métaphysique qui a nom théologie rationnelle ou théodicée. — Notons que, chez les S'oufis, ce terme عارف prend une signification mystique.

(1) Voir plus haut, p. 285, n. 2 et 4.

(2) التزكية. Le texte de Müller, porte ici التذكية (l'égorgement), et, à la igne précédente, التزكية (la purification). Dans sa traduction allemande

Digitized by Google

si cet instrument appartient où non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité. Par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont spéculé sur ces questions avant [l'apparition de] l'islamisme. Si donc il en est ainsi, et si tout ce qu'il faut savoir au sujet des syllogismes rationnels a été parfaitement étudié par les Anciens, il nous faut manier assidûment leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout y est exact, nous l'accepterons ; s'il s'y trouve quelque chose d'inexact, nous le signalerons.

Quand nous aurons achevé ce genre d'étude, quand nous aurons acquis les instruments grâce auxquels nous pourrons étudier les êtres et montrer l'art qu'ils [manifestent], (car celui qui ne connaît pas l'art ne connaît pas l'œuvre d'art, et celui qui ne connaît pas l'œuvre d'art ne connaît pas l'artisan), nous devrons entreprendre l'étude des êtres, dans l'ordre et de la façon que nous aura enseignés la théorie des syllogismes démonstratifs.

Il est clair, aussi, que nous n'atteindrons pleinement ce but, la [connaissance] des êtres, qu'en les étudiant successivement l'un après l'autre, et à condition que le [chercheur] suivant demande secours au précédent, comme cela a lieu dans les sciences mathématiques. Supposons, par exemple, qu'à notre époque la connaissance de la géométrie fasse défaut, qu'il en soit de même de celle de l'astronomie, et qu'un homme veuille découvrir, à lui seul, les dimensions des corps célestes, leurs formes, et les distances des uns aux autres ; certes, il ne le pourrait pas : [il ne pourrait] connaître par exemple la grandeur du Soleil par rapport à la Terre, ni les dimensions des autres astres, fût-il le plus perspicace des hommes, sinon par une révélation ou quelque chose qui ressemble à la révélation.

---

intitulée : *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, 1875, p. 4, n. 2, Müller, lisant aux deux endroits التذكية (l'égorgement), traduit en conséquence (*bei dem Schlachten*). Il faut, au contraire, lire aux deux endroits التزكية (la purification), comme le font les deux éditions du Caire ; car Ibn Rochd a pu comparer le syllogisme à un instrument de purification (intellectuelle), mais non à un instrument d'égorgement. C'est à cause de cette comparaison latente que nous rendons le mot آلة (ustensile, instrument) par le terme générique *instrument*, plutôt que par le terme spécifique *ustensile*, quoiqu'il désigne ici évidemment un vase à ablutions : on peut bien dire en français que le syllogisme est un *instrument* de purification (intellectuelle), mais non qu'il est un *ustensile* de purification.

Digitized by Google

Et si on lui disait que le Soleil est plus grand que la Terre environ cent cinquante ou cent soixante fois, il taxerait de folie celui qui lui tiendrait un tel propos ; et pourtant c'est une chose démontrée de telle manière en astronomie, que quiconque est versé dans cette science n'en doute point. Mais la [science] qui admet le mieux, à ce point de vue, la comparaison avec les sciences mathématiques, c'est la science *des principes du droit * p. 5
et le droit lui-même, dont la théorie ne peut être achevée qu'au bout d'un temps [fort] long. Si un homme voulait aujourd'hui, à lui seul, découvrir tous les arguments qu'ont trouvés les théoriciens des [différentes] écoles juridiques, à propos des questions controversées qui ont été objet de discussion entre eux, dans la majeure partie des pays de l'Islam, en dehors du Maghreb[1], il serait digne de moquerie ; car cela est impossible, outre que ce serait [recommencer] une [besogne] déjà faite. C'est là une chose évidente par elle-même, et vraie non seulement des sciences théoriques mais aussi des arts pratiques : car il n'y en a pas un qu'un homme puisse, à lui seul, créer [de toutes pièces]. Que [dire] par conséquent de la science des sciences [et de l'art des arts][2], qui est la philosophie[3] !

S'il en est ainsi, c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant.

Donc, cela est évident maintenant, l'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la Loi divine, puisque leur dessein dans leurs livres, leur but, est [précisément] le but que la Loi

---

(1) Dans l'Espagne musulmane et dans l'Afrique mineure, l'étude des *Ous'oul el-fiqh* était, en général, absolument négligée. Voir : ***Le livre de Moh'ammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades*** (Collection du Gouvernement général de l'Algérie), Alger, 1903. Introduction, par I. Goldziher, p. 27 et *ibid*, n. 4.

(2) صناعة الصنائع. Le mot صناعة, qui correspond au grec τέχνη, signifie, à la fois, science et art.

(3) الحكمة la philosophie en général, la sagesse. Ce terme a une acception plus étendue que celui de فلسفة qui désigne spécialement la philosophie grecque, continuée par les *falâcifa* ou philosophes musulmans hellénisants.

divine nous incite à [atteindre]; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte, c'est-à-dire à quelqu'un qui possède ces deux qualités réunies, en premier lieu la pénétration de l'esprit, en second lieu l'orthodoxie religieuse et une moralité supérieure, celui-là ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu. C'est là le comble de l'égarement et de l'éloignement du Dieu Très-Haut. De ce que quelqu'un erre ou bronche dans ces spéculations, soit par faiblesse d'esprit, soit par vice de méthode, soit par impuissance de résister à ses passions, soit faute de trouver un maître qui dirige son intelligence dans ces études, soit par le concours de [toutes] ces causes [d'erreur] ou de plusieurs d'entre elles, il ne s'ensuit pas qu'il faille interdire ce
* p. 6 genre d'études à celui *qui y est apte. Car cette sorte de mal, qui en résulte, en est une conséquence accidentelle et non essentielle; or, ce qui, par nature et essentiellement, est utile, on ne doit pas y renoncer à cause d'un inconvénient accidentel. Aussi le [Prophète] (le salut soit sur lui !) a-t-il dit à un homme, à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant augmenté après l'absorption du miel, s'en plaignait à lui : « Dieu a dit vrai, et [c'est] le ventre de ton frère [qui] a menti. » Oui, celui qui interdit l'étude des livres de philosophie[1] à quelqu'un qui y est apte, parce qu'on juge que certains hommes de rien sont tombés dans l'erreur pour les avoir étudiés, nous disons qu'il ressemble à celui qui interdirait à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la ferait mourir de soif, sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau; car la mort que l'eau produit par suffocation est un effet accidentel, tandis que [la mort causée] par la soif [est un effet] essentiel et nécessaire. Le [mal] qui peut résulter accidentellement de cette science [ou art, la philosophie,] peut aussi résulter accidentellement de toutes les autres sciences [ou arts]. Combien de jurisconsultes ont trouvé dans la jurisprudence l'occasion de se débarrasser de bien des scrupules et de se plonger dans [les biens de] ce monde! Nous trouvons même que la plupart des jurisconsultes [en usent] ainsi, et [pour-

(1) حكمة.

tant] leur science [ou art], par essence, exige précisément la vertu pratique. Par conséquent, la science qui exige la vertu pratique comporte à peu près les mêmes conséquences accidentelles que la science qui exige la vertu scientifique.

Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est la vérité, et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, il faut[1] que cela soit établi [également] pour tout musulman par la méthode de persuasion[2] qu'exige sa tournure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de la persuasion : l'un est persuadé par la démonstration ; l'assentiment que celui-ci donnait à la démonstration, celui-là l'accorde aux arguments dialectiques, son caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que le premier donnait aux arguments démonstratifs, un troisième l'accorde aux arguments oratoires. Puis donc que notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, l'assenti- * p. 7
ment qu'elles produisent s'étend à tous les hommes, excepté ceux qui les désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut. C'est pour cela qu'il a été spécifié au sujet du [Prophète] (sur lui soit le salut !), qu'il était envoyé vers le blanc et le noir[3], je veux dire parce que sa Loi enveloppe les diverses méthodes pour appeler au Dieu Très-Haut. C'est ce qu'exprime clairement cette parole du Très-Haut : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse[4] et les exhortations bienveillantes et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables. »[5]

Si ces préceptes religieux sont la vérité, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de la Vérité[6], nous

---

(1) Nous lisons, comme le propose Müller (traduction, p. 6, n. 2), فان au lieu de وان .

(2) تصديق persuasion, assentiment.

(3) (Littéralement vers le *rouge* et le noir) c'est-à-dire vers les hommes de toutes races.

(4) حكمه .

(5) *Qoran*, XVI, 126.

(6) الحق la Vérité absolue, l'Etre véritable, c'est-à-dire Dieu.

Digitized by Google

savons donc, nous, musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur.

S'il en est ainsi, et si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance quelconque d'un être quelconque, alors, de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. S'il n'en est pas question, pas de contradiction, et le cas est le même que pour les dispositions légales dont il n'est pas question [dans la Loi divine] et que le jurisconsulte infère par le syllogisme juridique. Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions] auxquelles conduit la démonstration [appliquée] à cet [être], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord, il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord, alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une [conclusion]
* p. 8 en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, *ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe. C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs, nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue

Digitized by Google

toutes ses autres parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en sa faveur]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter. Les Ach'arites, par exemple, interprètent le verset [où se trouve l'expression : Dieu] se dirigea [vers le ciel][1], et le h'adith [où il est dit] que [Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde][2], tandis que les H'anbalites prennent ces [expressions] au sens extérieur. Si la Loi divine présente un sens extérieur et un sens intérieur, c'est à cause de la diversité qui existe dans le naturel des hommes et de la différence de leurs dispositions innées[3] par rapport à l'assentiment ; et si elle présente des [expressions qui, prises au] sens extérieur se contredisent, c'est afin d'avertir les hommes d'une science profonde d'avoir à les concilier par l'interprétation. C'est à quoi le Très-Haut a fait allusion en disant : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs. . ., etc., jusqu'à : les hommes d'une science profonde »[4].

---

(1) *Qoran*, II, 27. La présente citation s'applique aussi à un passage tout à fait semblable (*Qoran*, XLI, 10), cité plus loin par Ibn Rochd, p. 300, l. 16 (p. 13, l. 11 du texte publié par Müller). Elle pourrait s'appliquer également à un troisième passage qu'Ibn Rochd ne cite point dans ce traité (*Qoran*, VII, 52) : ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ « Ensuite Dieu vint s'asseoir sur le trône. »

(2) Voir la note de Müller, p. 8, n. 1 de sa traduction allemande.

(3) Voir dans notre table des variantes, le n° : P. 8, l. 11.

(4) *Qoran*, III, 5. Voici le verset complet : « C'est Lui qui t'a révélé (littéralement : qui a fait descendre sur toi) le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs et constituent la *mère du Livre* (c'est-à-dire sa partie fondamentale) et d'autres sont ambigus. Ceux qui ont dans le cœur une propension à l'erreur s'attachent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition et par désir d'interpréter ces [textes ambigus] : or, nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu. Quant aux (littéralement : Et les) hommes d'une science profonde, ils disent : « Nous croyons à ce [livre] : tout cela vient de notre Seigneur. » Car nul ne se souvient, si ce n'est ceux qui savent comprendre ». Ibn Rochd, construisant à sa façon, pour les besoins de sa cause, entend la fin de ce verset de la manière suivante : « Or, nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu et les hommes d'une science profonde », et il a soin d'arrêter là cette citation. Comparer le passage, p. 304, l. 14 (p. 16, l. 13, du texte de Müller) où

Digitized by Google

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter ? » — nous répondons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas valable ; mais si cet accord unanime [n' est [que] présumé, cela est valable. C'est pourquoi Abou H'amîd [El-Ghazâlî], Abou'l-Maʿâli, et d'autres maîtres en spéculation ont dit qu'il ne fallait pas taxer d'infidélité ceux qui, dans des cas semblables, avaient rompu l'accord unanime sur la [question d'] interprétation. Ce qui te prouve que l'accord unanime ne peut être constaté en matière spéculative, d'une manière certaine, comme il peut l'être
* p. 9 en matière pratique, c'est qu'il n'est pas possible *de constater l'accord unanime sur une question quelconque, à une époque quelconque, à moins que cette époque ne soit, dans notre esprit, étroitement délimitée ; que nous n'en connaissions tous les savants (j'entends les connaître individuellement et savoir leur nombre) ; que la doctrine de chacun d'eux sur cette question ne nous ait été transmise par une tradition *répétée*[1] ; et qu'en outre de tout cela nous ne sachions positivement que les savants de cette époque s'accordaient à [admettre] qu'il n'y a dans la Loi divine rien d'extérieur et d'intérieur[2], que la science, en toute question, ne doit être celée à personne, et que pour [tous] les hommes, la méthode [conduisant] à la connaissance de la Loi religieuse est unique. Mais comme nous savons par tradition qu'un grand nombre d'hommes des premiers temps de l'islamisme jugeaient qu'il y a dans la Loi divine de l'exotérique et de l'ésotérique[3] et que l'ésotérique ne doit pas être connu de ceux qui

---

il cite de nouveau ce membre de phrase en substituant à cette expression الراسخون فى العلم (*les hommes d'une science profonde*), cette autre expression : *les hommes de démonstration* : ولا يعلم تاويله الا الله واهل البرهان.

(1) نقل تواتر. Voir l'excellent travail de M. W. Marçais, *Le taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté. *Journal Asiatique* : janvier-février, 1901, p. 103, note ; juillet-août, p. 105, l. 2 et note, p. 113, note 1.

(2) et (3) ظاهر extérieur, exotérique ; باطن intérieur, ésotérique.

Digitized by Google

n'en cultivent pas la science et qui ne peuvent le comprendre (c'est ainsi qu'au rapport d'El-Bokhârî, 'Alî, Dieu soit satisfait de lui ! a dit : « Parlez aux gens de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous que Dieu et son envoyé soient accusés de mensonge ? » ; et le [même auteur] rapporte de plusieurs de [nos] prédécesseurs des paroles du même genre), comment donc peut-on concevoir un accord unanime, transmis jusqu'à nous, sur une des questions spéculatives, alors que nous savons péremptoirement qu'aucune époque n'a manqué de savants jugeant qu'il y a dans la Loi divine des choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse le sens véritable. Et en cela, [les vérités spéculatives] diffèrent des vérités pratiques : car tout le monde estime qu'on doit communiquer ces dernières à tous les hommes également ; et pour qu'il y ait accord unanime à leur sujet, il suffit que la question se soit répandue et que la tradition ne nous fasse connaître aucune divergence sur cette question. Car cela suffit[1] pour qu'il y ait accord unanime dans les questions pratiques, à la différence des questions spéculatives.

Diras-tu : Si on ne doit taxer [personne] d'infidélité pour avoir rompu l'accord unanime en ce qui concerne l'interprétation, attendu qu'on ne conçoit pas un accord unanime en pareille matière, que dis-tu des *falacifa* musulmans[2] comme Abou Nas'r [El-Fârâbî] et Ibn Sînâ ? Car Abou H'amid [El-Ghazâlî] les a formellement accusés d'infidélité, dans son livre *L'effondrement* [*des falacifa*][3], au sujet de trois questions, à savoir : l'affirma-

---

(1) Nous lisons, avec les deux éditions du Caire, كاف au lieu de كلف.

(2) الفلاسفة من اهل الاسلام.

(3) L'ouvrage est intitulé تهافت الفلاسفة. On traduit généralement ce titre, dont la signification a été si controversée : *La destruction des philosophes.* Nous proposons de le traduire : *L'effondrement des falacifa.* Il serait aisé de montrer, en citant certains passages de ce livre et de la réfutation qu'en a écrite Ibn Rochd sous le titre de تهافت التهافت (*L'effondrement de « l'Effondrement »*) que telle est bien la traduction exacte du mot « *tehâfot* : El-Ghazâlî et Ibn Rochd lui donnent, par exemple, pour synonyme, le mot تناقض. Le titre imaginé par El-Ghazâlî signifie donc, non pas précisément *qu'il va détruire* le système des *falacifa*, mais que ce système se détruit lui-même, qu'il *ne tient pas debout*, parce qu'il enveloppe des contradictions et que, par conséquent, ses parties ne se soutiennent pas l'une l'autre, se renversent l'une l'autre (d'où la 6e forme تهافت), en un mot, qu'il *s'effondre* de lui-même. Le titre du livre d'Ibn Rochd signifie pareillement que c'est au contraire le livre d'El-Ghazâlî, « *L'Effondrement* », qui s'effondre de lui-même, parce qu'il repose sur des contradictions que l'ouvrage d'Ibn Rochd va mettre en évidence.

tion de l'éternité du monde, [l'affirmation] que le Très-Haut (qui est bien au-dessus d'un tel [blasphème]!), ne connaît pas les
*p. 10 choses particulières, et *l'interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et à la vie future? — Nous répondons : Il résulte manifestement de ce qu'il dit à ce propos, que l'accusation d'infidélité qu'il porte, sur ce point, contre ces deux [philosophes], n'est pas formelle ; car il déclare dans le livre de *La démarcation* [*entre la foi et l'incrédulité*][1] que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité [n'] est [qu'] hypothétique. Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions, puisqu'on rapporte que selon un grand nombre de nos premiers prédécesseurs, sans parler des autres, il y a là des interprétations qu'on ne doit exposer qu'aux hommes d'interprétation, qui sont *les hommes d'une science profonde*. Car le mieux, selon nous, est de s'arrêter sur cette parole du Très-Haut : « *Et les hommes d'une science profonde* »[2]. En effet, si les hommes de science ne connaissaient pas l'interprétation, ils n'auraient aucune supériorité d'assentiment qui produise chez eux une [sorte de] croyance en Lui qui ne se trouve pas chez ceux qui ne sont point hommes de science. Or, Dieu les a qualifiés « *ceux qui croient en Lui* », et cela ne peut désigner que la croyance qui vient de la démonstration. Et celle-ci ne va pas sans la science de l'interprétation. Car ceux qui ne sont pas hommes de science, parmi les croyants, sont gens dont la croyance en Lui[3] ne vient pas de la démonstration. Si donc cette croyance, par laquelle Dieu caractérise les savants, leur est propre, il faut qu'elle soit [produite] par la démonstration. Et si elle est [produite] par la démonstration, elle ne va pas sans la science de l'interprétation : car Dieu, Puissant et Grand, a fait savoir que pour ces [passages du Qoran] il y a une interprétation qui est la vérité, et la démonstration n'a d'autre objet que la vérité. Et puisqu'il en est ainsi, il n'est pas possible de constater, pour les interprétations

---

(1) Le titre complet de l'ouvrage est : كتاب التعرفة بين الايمان والزندقة.

(2) C'est-à-dire de couper la phrase (nous dirions, en français, de mettre un point) après *et les hommes d'une science profonde*, et non avant, dans le verset III, 5, cité plus haut. (Voir plus haut, p. 293, n. 4.)

(3) Au lieu de الايمان بها qui n'offre aucun sens, il faut lire évidemment الايمان به comme quatre lignes plus haut.

Digitized by Google

que Dieu attribue en propre aux savants, un accord unanime *connu par la commune renommée*[1]. Cela est évident par soi-même pour quiconque est sans prévention.

En outre de tout cela, nous voyons qu'Abou H'âmid s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que [Dieu], Très-Saint et Très-Haut, ne connaît nullement les choses particulières. Leur opinion est que le Très-Haut les connaît d'une connaissance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change ; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile *ces deux connaissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement. Si le mot *connaissance* est appliqué à la connaissance *produite* et à la [connaissance] éternelle, c'est par une pure homonymie, de même que beaucoup de noms[2] sont appliqués à des choses opposées, par exemple *djalal* se dit du grand et du petit, et *s'arîm* [se dit] de la lumière et des ténèbres[3]. Aussi n'y a-t-il pas de définition qui embrasse à la fois ces deux connaissances, comme se l'imaginent les Motékallemîn de notre temps. Nous avons [d'ailleurs] consacré à cette question un traité, à l'instigation d'un de nos amis[4]. p. 11

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux Péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connait pas d'une connais-

---

(1) مستفيض *répandu, connu par la commune renommée*. Pour l'exacte signification de ce terme technique, voir W. Marçais : *Le Taqrib d'En-Nawawi*, traduit et annoté. *Journal Asiatique* : janvier-février 1901, p. 131 ; juillet-août 1901, p. 104, n. 1, 106 n. et 125.

(2) On sait que la grammaire arabe admet seulement trois parties du discours, et qu'elle classe l'adjectif dans la catégorie du nom.

(3) Le mot *djalal* (جلل), appliqué à une affaire, a les deux sens opposés de *grave, importante*, et de *sans importance*, de *bagatelle*. Le mot *s'arîm* (صريم) signifie à la fois *aurore* et *nuit très sombre* ou *une certaine partie de la nuit*.

(4) C'est le plus court et le dernier des trois traités publiés ensemble par M. J. Müller et par les deux éditeurs égyptiens. Il occupe les pages 128 à 131 de l'édition Müller et a pour titre : ضميمة المسئلة التى ذكرها ابو الوليد فى فصل المقال : *Appendice relatif à la question touchée par Abou'l-Walîd* [*Ibn Rochd*] *dans* [*son traité intitulé*] *Fas'l el-maqâl* (c'est-à-dire dans le présent traité).

Digitized by Google

sance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières[1], et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle[2] qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité.

Quant à la question de l'éternité du monde dans le passé ou de sa *production*, la discussion sur cette question entre les Motékallemîn ach'arites et les philosophes anciens se réduit presque, à mon avis, à une querelle de mots, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois genres d'êtres, deux extrêmes et un intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom des deux extrêmes, et diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps, dont la naissance est perçue
* P. 12 * par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et Ach'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, tout le monde, dans les deux sectes, est d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve,

(1) Littéralement : des choses particulières *produites* dans le temps futur.

(2) أزلي éternel *a parte ante*, synonyme de قديم .

Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! Quant au genre d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les Motékallemîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence à venir. Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée : les Motékallemîn les regardent comme finis, et telle est aussi la doctrine de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, de même façon que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec l' [être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec l' [être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec l' [être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment *produite de toute éternité* (c'est [à savoir] Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas si complètement éloignées l'une de l'autre qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre]. Car les opinions *dont tel est le cas doivent avoir entre elles le maximum d'éloignement, je veux dire, qu'elles doivent être diamétralement opposées, comme le pensent les Motékallemîn à propos de cette question, je veux parler d'une opposition diamétrale qui existerait entre les noms d'éternité et de *production* appliqués au monde dans son ensemble. Et il résulte clairement de ce que nous avons dit qu'il n'en est pas ainsi. * p. 13

En outre de tout cela, ces opinions relatives au monde[1] ne

(1) Celles des Motékallemîn.

Digitized by Google

sont pas conformes au sens extérieur de la Loi divine : car si on examine le sens extérieur de la Loi divine, on voit, par les versets contenant des indications sur l'origine du monde, que sa *forme* est véritablement produite, mais que l'existence même, et le temps, demeure aux deux extrémités, je veux dire ne cesse pas. Cette parole du Très-Haut : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, et son trône était sur l'eau[1] » implique, en son sens extérieur, qu'il y avait une existence avant cette existence, à savoir le trône et l'eau, et un temps avant ce temps, je veux dire [avant] celui qui est inséparable de cette forme d'existence et qui est le nombre du mouvement de la sphère céleste.

De même cette parole du Très-Haut : « au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et [de même] les cieux »[2] implique, en son sens extérieur, une seconde existence après cette existence. Et cette parole du Très-haut : « Puis il se dirigea vers le ciel, qui était une fumée »[3] implique, en son sens extérieur, que les cieux ont été créés de quelque chose. Les Motékallemîn, dans ce qu'ils disent aussi du monde, ne suivent pas le sens extérieur de la Loi divine : ils [l'] interprètent. Car il n'est pas [dit] dans la Loi divine que Dieu existait avec le pur néant : cela ne s'y trouve nulle part à la lettre. Et comment concevoir que l'interprétation donnée de ces versets par les Motékallemîn ait réuni l'unanimité, alors que le sens extérieur de la Loi divine, par nous indiqué, au sujet de l'existence du monde, est un point de doctrine pour [toute] une catégorie de savants[4].

En ces difficiles questions, ce semble, ceux qui sont d'avis différents ou bien atteignent le but et ils méritent récompense, ou bien le manquent et ils sont excusables. Car l'assentiment venant d'une preuve qu'on a présente à l'esprit est chose nécessaire [et] non libre, je veux dire qu'il n'est pas en nous de le refuser ou de l'accorder, comme il est en nous de nous tenir debout ou non. Et puisque la liberté est une condition de la responsabilité, celui qui acquiesce à une erreur en conséquence d'une

(1) *Qoran*, xi, 9.

(2) *Qoran*, xiv, 49.

(3) *Qoran*, xli, 10.

(4) Cf. p. 9, l. 13, du texte publié par Müller, un passage analogue, dans lequel حكماء est remplacé par علماء.

Digitized by Google

considération qui s'est présentée à son [esprit] est excusable, s'il est homme de science. *C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Quand le juge, ayant fait tout ce qui dépendait de lui, atteint le vrai, il a une récompense double ; s'il s'en écarte, il a une récompense [simple]. Et quel juge a une [tâche] plus grande que celui qui juge si l'univers[1] est tel ou n'est pas tel ? Ces juges[2] sont les savants, à qui Dieu a réservé l'interprétation. Cette erreur sur la loi divine, qui est pardonnable, c'est l'erreur dans laquelle peuvent tomber les savants[3] lorsqu'ils se livrent à la spéculation sur les choses difficiles sur lesquelles la Loi divine les a chargés de spéculer. Mais l'erreur dans laquelle tombent les autres catégories d'hommes est un pur péché, soit que l'erreur porte sur les choses spéculatives ou sur les choses pratiques. De même que le juge ignorant dans la *sonna*, s'il se trompe dans son jugement, n'est pas excusable, de même celui qui juge sur l'univers[4] sans réunir les conditions [requises pour être en état] de juger, n'a pas d'excuse : c'est un pécheur ou un infidèle. Et si celui qui juge sur le licite et le défendu doit préalablement réunir les conditions de l'*idjtihâd*, à savoir la connaissance des principes fondamentaux et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au moyen du syllogisme, combien plus cela est-il exigible de celui qui juge sur l'univers[5], je veux dire de connaître les principes intellectuels et les procédés de déduction qui s'y appliquent ! *p. 14

---

(1) الوجود littéralement : l'*existence*, et par extension : [*tout*] *ce qui existe, l'univers*. Voir, par exemple, *Maïmonide, Le Guide des Egarés*, publié et traduit par S. Munk, 3 vol. Paris, 1856-1866, vol. II, f° כט l. 12 : جميع هذا الوجود (p. 112, l. 16, de la traduction : « tout cet univers ») ; f° לך l. 8 et 12 : الوجود (p. 137, l. 12 et l. 18 de la traduction : « l'univers »). On emploie aussi dans le même sens le participe الموجود, l'*être*. Cf. *id. ibid.*, II, f° כח dern. l., et f° כט, l. 16 : هذا الموجود كله (p. 111, l. 3 et p. 112, l. 22, de la traduction : « tout cet univers »). Quant au pluriel الموجودات il est couramment employé dans ce sens d' « univers » que signalent d'ailleurs les dictionnaires. Nous allons le rencontrer avec cette signification quelques lignes plus loin. Cf. suprà, p. 284, n. 4.

(2) On trouvera dans notre article sur « *La racine arabe* حكم *et ses dérivés* », p. 435 à 454 de l'*Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado*. Zaragoza, 1904, en particulier p. 447, un commentaire de tout ce passage.

(3) الخطأ الذي يقع من العلماء littéralement : l'*erreur qui tombe de la part des savants, qui leur échappe.*

(4) et (5) الموجودات.

En somme, l'erreur dans la Loi divine est de deux sortes : une erreur pour laquelle est excusable celui qui sait spéculer sur cette matière dans laquelle l'erreur est commise, comme est excusable le médecin habile quand il se trompe dans l'art médical, et le juge habile quand il se trompe en jugeant, et pour laquelle n'est pas excusable celui dont ce n'est pas l'affaire ; et une erreur pour laquelle nul n'est excusable, qui, si elle porte sur les principes de la Loi religieuse, est infidélité, et si elle porte sur ce qui est subordonné aux principes, hérésie.

Cette [seconde sorte d'] erreur est celle qui a lieu sur les choses à la connaissance desquelles conduisent également les diverses méthodes d'argumentation, et dont la connaissance est, de cette manière, accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu (Béni et Très-Haut !), de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future ; car à ces trois principes fondamentaux conduisent [également] *P. 15 les trois sortes de preuve [qui sont telles] *que nul ne peut se dispenser de donner son assentiment, en vertu de l'une d'entre elles, à ce qu'il est tenu de connaître, je veux dire les preuves oratoire, dialectique, et démonstrative. Celui qui nie de pareilles choses est, lorsqu'elles forment un des principes de la Loi divine, un infidèle, qui résiste de bouche et sans conviction, ou [qui ne résiste que] parce qu'il néglige de s'appliquer à en connaître la preuve. Car si c'est un homme de démonstration, une voie lui a été préparée [pour le conduire] à l'acquiescement par la démonstration, s'il est un homme de dialectique, par la dialectique, et s'il est un homme d'exhortation, par les exhortations ; et c'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Il m'a été ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : « Il n'y a de divinité que Dieu », et qu'ils croient en moi » ; il veut dire [qu'ils croient en moi] par n'importe laquelle des trois voies [qui conduisent] à la croyance. Quand aux choses trop abstruses pour être connues autrement que par la démonstration, Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration soit à raison de leur naturel, soit à raison de leurs habitudes, ou faute de moyens de s'instruire, la grâce de leur en donner des figures et des symboles ; et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, car ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves accessibles à tous, je veux

dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires. C'est la raison pour laquelle la Loi divine se divise en exotérique et ésotérique. L'exotérique, ce sont ces figures employées comme symboles de ces intelligibles ; et l'ésotérique, ce sont ces intelligibles, qui ne se révèlent qu'aux hommes de démonstration : ce sont ces quatre ou cinq sortes d'êtres dont parle Abou H'âmid dans le livre de la *Démarcation*[1]. S'il arrive, comme nous l'avons dit, que nous connaissions la chose en elle-même par les trois méthodes, nous n'avons pas besoin de la symboliser par des figures, et elle n'offre, dans son sens extérieur, aucun accès à l'interprétation. Et cette sorte de sens extérieur, s'il a trait aux principes fondamentaux, celui qui s'avise de l'interpréter est un infidèle, par exemple celui qui croit qu'il n'y a pas de béatitude dans une vie future, ni de tourments, et que ce dogme n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens[2], qu'il n'est qu'un artifice, et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible.

Cela étant établi, *il résulte clairement, pour toi, de ce que * p. 16
nous avons dit, qu'il y a dans la Loi divine un sens extérieur qu'il n'est pas permis d'interpréter, dont l'interprétation, s'il s'agit des principes fondamentaux, est infidélité, et s'il s'agit de ce qui est subordonné aux principes, hérésie ; mais qu'il y a aussi un sens extérieur dont l'interprétation est obligatoire pour les hommes de démonstration et qu'ils ne peuvent prendre à la lettre sans être des infidèles, tandis que pour ceux qui ne sont pas hommes de démonstration, le fait de l'interpréter, de le détourner de son sens apparent, est, de leur part, infidélité ou hérésie. Tels sont le verset [où il est dit que Dieu] se dirigea [vers le ciel][3], et le h'adith [selon lequel Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde][4]. C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui

---

(1) Cf. suprà, p. 296, n. 1.

(2) Les trois éditions portent également وحواسهم (*et dans leurs sensations*), et Müller traduit en conséquence : « in ihren... Sinnen » (p. 15, l. 12). Il faut lire évidemment وخواصّهم (*et dans leurs biens propres*). Cf. dans notre édition, avec traduction française, de *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Alger, Fontana, 1900 (Collection du Gouvernement général de l'Algérie) p. ١١٦, l. 4, un passage presque identique.

(3) et (4) Cf. p. 8, l. 9 de l'édition Müller (dans la présente traduction, p. 293, l. 10 sq.

Digitized by Google

soit le salut !) a dit de l'esclave noire qui lui répondait que Dieu est dans le ciel : « Qu'on lui donne la liberté, car elle est croyante. » C'est qu'elle n'était pas du nombre des gens de démonstration[1]. La raison en est que, pour cette sorte de gens chez qui l'assentiment ne vient que de l'imagination, je veux dire qui n'acquiescent à une chose qu'en tant qu'ils l'imaginent, il est [bien] difficile d'acquiescer à une réalité qui ne se rapporte pas à une chose imaginable. Cela s'applique aussi à ceux qui ne comprennent, en fait de rapport de ce genre, que l'espace, c'est-à-dire à ceux qui, supérieurs aux hommes de la classe précédente par une légère teinture de spéculation, croient à la corporéité[2]. Aussi la réponse à faire à ceux-ci, au sujet de pareilles choses, c'est que ce sont des choses obscures, et qu'on doit s'arrêter sur la parole du Très-Haut : « Nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu et les hommes de démonstration »[3]. Outre que, s'accordant à reconnaître que cette sorte [de sens extérieur] doit être interprété, ils diffèrent sur l'interprétation qu'il en [faut donner], et cela à raison du degré d'avancement de chacun dans la connaissance de la démonstration.

Il y a [encore] dans la Loi divine une troisième catégorie [de textes], indécise entre les deux autres, et au sujet de laquelle il peut y avoir doute. Certains, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, rangent ces [textes] dans la [catégorie du] sens extérieur dont l'interprétation n'est pas permise, d'autres les rangent dans la [catégorie du] sens intérieur qu'il n'est pas permis aux savants de prendre à la lettre. La cause en est dans la difficulté et l'obscurité de cette catégorie [de textes] ; et celui qui s'y trompe est excusable, j'entends [s'il est] du nombre des savants.

Si donc on demande : « Puisqu'il est clairement établi que la Loi divine, à ce point de vue, comprend trois degrés, auquel de ces trois degrés appartiennent, selon vous, les [passages de la révélation qui donnent des descriptions de la vie future et de ses divers] états ? » — nous répondons : Cette question appartient

(1) Müller fait, à tort, de cette réflexion, la fin du h'adith.

(2) C'est-à-dire à la corporalité *de Dieu*. La lecture de cette fin de phrase demeure douteuse : c'est par conjecture que Müller lit شدوا, la première lettre de ce mot étant effacée, et au lieu de اعتقاد l'édition du Caire de 1319 hég. corrige : باعتقاد.

(3) Cf. suprà, p. 293, n. 1.

Digitized by Google

évidemment à la catégorie qui comporte une diversité d'opinions. En effet, nous voyons *un parti, qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces [textes] à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en [déclarer] absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les Ach'arites. Un autre parti, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. A cette catégorie appartient Abou H'âmid, ainsi qu'un grand nombre de S'oufis. Certains d'entre eux réunissent deux interprétations, comme le fait Abou H'âmid dans certains de ses livres. Il semble que celui qui se trompe sur cette question, parmi les savants, est excusable, et que celui qui atteint le vrai est digne d'éloge ou de récompense, si, du moins, le [premier] reconnaît l'existence et s'efforce seulement d'y appliquer l'un des modes d'interprétation, je veux dire si [son interprétation porte] sur la manière d'être de la vie future et non sur son existence ; car l'interprétation ne va pas jusqu'à la négation de l'existence. Seule, la négation de l'existence, en cette [question], est infidélité, parce qu'elle se rapporte à l'un des principes fondamentaux de la Loi religieuse, auquel on arrive à acquiescer par les trois méthodes communes « au blanc et au noir »[1]. Quant à ceux qui ne sont pas hommes de science, ils doivent prendre ces [textes] à la lettre, et [toute] interprétation de ces [textes] est, à leur égard, infidélité, parce qu'elle conduit à l'infidélité. Et voilà pourquoi nous pensons qu'à l'égard des hommes dont le devoir est de croire au sens extérieur, l'interprétation est infidélité : c'est qu'elle conduit à l'infidélité[2]. L'homme d'interprétation qui leur divulgue cette [interprétation] les invite à l'infidélité. Or, celui qui invite à l'infidélité est infidèle. C'est pourquoi les interprétations ne doivent être exposées que dans les livres [du genre] démonstratif, parce qu'alors il n'y a que les hommes de démonstration qui puissent en prendre connaissance ; tandis que si on les expose dans d'au- *p. 17

(1) Cf. suprà, p. 7, l. 2 de l'édition de Müller, p. 291, n. 3 de la présente traduction.

(2) Cette phrase (depuis Et voilà pourquoi), comprise entre deux membres de phrase identiques (لانّه يؤدّى الى الكفر « parce qu'elle conduit à l'infidélité ») et qui constitue une simple redite, me paraît être une glose interpolée. Elle figure dans les trois éditions.

tres livres que ceux du [genre] démonstratif, et au moyen des méthodes poétique, oratoire, ou dialectique, comme le fait Abou H'âmid, c'est une faute contre la Loi divine et contre la philosophie(1), bien que notre homme n'ait agi qu'à bonne intention. Il a voulu accroître ainsi [le nombre] des hommes de science : il a accru ainsi la corruption plus que le nombre des hommes de science ! Par là, des gens ont été conduits à détracter la philosophie(2), d'autres la Loi religieuse, et d'autres, les deux à la
* p. 18 fois. Il semble que ce soit là un des buts qu'il [poursuit] * dans ses livres ; et la preuve qu'il a voulu par là donner l'éveil aux esprits, c'est qu'il ne s'attache pas, dans ses livres, à une doctrine déterminée : avec les Ach'arites, il est ach'arite, avec les S'oufis, s'oufi, et avec les Philosophes, philosophe(3) ; si bien qu'on peut lui appliquer ce [vers connu] :

« Un jour Yéménite si je rencontre un homme du Yémen, et si
« je rencontre un Ma'addite, 'Adnânide. »

Le devoir des chefs des musulmans est d'interdire ses livres de science, sauf à ceux qui sont hommes de science, comme c'est leur devoir d'interdire les livres du [genre] démonstratif à quiconque n'est pas apte à les comprendre ; quoique le mal que peuvent faire aux gens les livres du [genre] démonstratif soit moindre, parce qu'ils ne sont guère lus que par des hommes d'esprit supérieur ; et [les hommes de] cette catégorie ne tombent dans l'erreur que faute d'une culture scientifique supérieure, par suite de lectures faites sans ordre et entreprises sans maître. Mais celui qui divulgue(4) ces [livres] à la masse, contrevient aux invitations de la Loi divine ; car c'est faire tort à la classe d'hommes la plus élevée et à la classe d'êtres la plus élevée, puisque [ce qui] est juste relativement à la classe d'êtres la plus élevée, [c'est] qu'ils soient connus dans leur fond par ceux qui sont en état de les connaître dans leur fond, et qui sont la classe d'hommes la plus élevée ; et plus grande est la valeur d'un

---

(1) et (2) الحكمة.

(3) ومع الفلاسفة فيلسوف.

(4) Müller lit ولاكن سعيها بالجملة en avertissant dans une note de sa traduction que le mot سعيها est trop indistinct dans le manuscrit pour qu'il en puisse garantir la lecture. Les deux éditions du Caire reproduisent, comme à l'ordinaire, la leçon de Müller. Mais cette leçon n'offre aucun sens acceptable. Je proposerais de lire plutôt شائعها « mais *celui qui les répand* dans la masse, *qui les divulgue* à la masse... »

être, plus grande est l'injustice commise envers lui, qui consiste à le méconnaître. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Certes, associer [à Dieu d'autres divinités] est une grande injustice[1]. »

Voilà ce que nous avons jugé bon d'établir au sujet de ce genre de spéculation, je veux dire la question des rapports de la Loi religieuse et de la philosophie, et les règles de l'interprétation en ce qui concerne la Loi religieuse. N'était la publicité de ce [sujet] et des questions que nous avons touchées, nous ne nous serions, certes, pas mis dans le cas d'en écrire un [seul] mot et d'avoir à nous en excuser auprès des hommes d'interprétation ; car la place de ces questions est dans les livres du [genre] démonstratif. C'est Dieu qui guide et qui aide à faire ce qui est bon.

Il faut que tu saches que le but de la Loi divine n'est autre que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. La vraie science, c'est la connaissance du Dieu Très-Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude *et des tourments de l'autre vie. La vraie pratique *P. 19
consiste à accomplir les actions qui procurent la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance de ces actions est ce qu'on nomme la science pratique. Ces [actions] sont de deux sortes. Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la jurisprudence. Les autres sont des actions psychiques, comme la gratitude, la patience, et autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la [science de] l'ascétisme ou les sciences de la vie future. C'est à cela que songeait Abou H'âmid en [écrivant] son livre : comme les gens avaient abandonné ce [troisième] genre [de science] pour s'adonner entièrement au second, mais que ce [troisième] genre est plus important pour la piété[2], qui a pour résultat la béatitude, il nomma son livre : *Révivification des sciences de la religion*. — Mais nous sommes sortis de notre sujet, revenons-[y].

Nous disons donc : Puisque la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de la vraie science et de la vraie pratique ; puis-

---

(1) *Qoran* XXXI, 12.
(2) التقوى la *crainte de Dieu*, la *piété*, la *vertu*.

que l'enseignement est de deux sortes [suivant qu'il porte sur] la conception ou [sur] l'assentiment, comme l'expliquent les représentants de la science du kalâm ; puisque les méthodes d'assentiment qui s'offrent aux gens sont [au nombre de] trois, démonstrative, dialectique, oratoire, et les méthodes de conception [au nombre de] deux, ou la chose elle-même, ou son symbole ; puisque les gens ne sont pas tous, par leur naturel, propres à recevoir les démonstrations, ni même les argumentations dialectiques, outre la difficulté que présente l'étude[1] des argumentations démonstratives, et le temps qu'elle exige de ceux qui sont aptes à les étudier ; puisqu' [enfin] la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de tous — il est nécessaire que la Loi divine embrasse toutes les méthodes d'assentiment et toutes les méthodes de conception. En outre, puisque parmi les méthodes d'assentiment il en est deux qui s'étendent à un plus grand nombre de gens, je veux dire qui conduisent à l'assentiment [un plus grand nombre de gens], à savoir l'oratoire et la dialectique, l'oratoire ayant [d'ailleurs] une plus grande étendue que la dialectique, et il en est une particulière, [réservée] à un plus petit nombre de gens, à savoir la démonstrative ; et puisque la Loi divine a pour premier but de s'occuper du plus grand nombre, sans négliger [cependant] de donner l'éveil aux esprits d'élite, — les méthodes qui apparaissent le plus fréquemment dans la Loi religieuse
* p. 20 sont les méthodes * de conception et d'assentiment communes au plus grand nombre. Et ces méthodes dans la Loi religieuse sont de quatre espèces :

La première, tout en étant commune, est [aussi], aux deux points de vue à la fois, spéciale ; je veux dire que, relativement à la conception et à l'assentiment, elle est évidente, tout en étant oratoire ou dialectique : ces raisonnements sont ceux dont les prémisses, tout en étant [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, peuvent [aussi], par accident, devenir évidentes, et dont les conclusions, par accident, sont prises en elles-mêmes, sans symboles. Les arguments religieux de cette sorte n'admettent pas d'interprétation, et celui qui les désavoue ou qui cherche à les interpréter est un infidèle.

---

(1) Il n'y a aucune raison pour ne pas corriger ici la leçon commune aux trois éditions تعليم (enseignement) en تعلم (étude), comme le fait Müller à la ligne suivante, où il lit لتعلمها au lieu de لتعليمها .

Dans la seconde espèce, les prémisses, en même temps qu'elles sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, sont évidentes, mais les conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Cette [espèce]-là admet l'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions.

La troisième est l'inverse de la précédente : les conclusions sont les choses mêmes qui sont l'objet de ces conclusions, tandis que les prémisses sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes. Celle-ci non plus n'admet pas d'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions, mais elle [en] admet en ce qui concerne ses prémisses.

La quatrième a pour prémisses des [propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes, et, pour conclusions, des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Ces [arguments], le devoir des esprits d'élite est de les interpréter, et le devoir du vulgaire est de les prendre[1] dans leur sens extérieur.

En somme, tout ce qui, dans ces [arguments], admet l'interprétation, n'est atteint que par la démonstration. Donc, le devoir des esprits d'élite est d'y appliquer cette interprétation, et le devoir du vulgaire est de les prendre dans leur sens extérieur, aux deux points de vue à la fois (je veux dire au point de vue de la conception et au point de vue de l'assentiment), puisque le naturel du [vulgaire] ne comporte rien de plus.

Mais il se présente aux hommes qui s'appliquent à la spéculation sur la Loi religieuse diverses interprétations qui viennent

---

(1) امرارها على ظاهرها dans les trois éditions (cf. même passage, p. 21, l. 3 du texte de Müller), littéralement : *de les faire passer à ?* (ou *avec ?*) leur sens extérieur. Müller traduit ici (p. 20, l. 2 de sa traduction) : *den æussern Wortlaut gelten zu lassen,* et la seconde fois : *sich an den æussern Wortlaut zu halten* (p. 20, l. 15). Mais cette leçon n'est acceptable ni au point de vue de la langue (car أَمَرَّ ه على signifie exactement faire passer un fleuve à quelqu'un par un pont, faire passer *quelqu'un sur un pont*), ni au point de vue du sens, puisqu'il s'agit, non pas de *laisser passer* ou *faire passer*, mais de *faire rester*. Je propose donc de lire dans ces deux passages اقرارها (أَقَرَّ, *faire rester,* se construit avec accusatif de la pers. et على du lieu). Le sens littéral de ce passage sera dès lors : *de faire rester ces [arguments] dans leur sens extérieur, de les prendre au sens extérieur.*

de la supériorité que les méthodes communes ont l'une sur l'autre au point de vue de l'assentiment, je veux dire lorsque l'argument [résultant] de l'interprétation est plus persuasif que l'argument [résultant] du sens extérieur. De telles interprétations [ne] sont [que] vulgaires ; et il se peut que ce soit un devoir pour ceux dont les facultés spéculatives s'élèvent jusqu'à la faculté dialectique [de connaître ces interprétations]. Dans ce genre
* p. 21 rentrent *certaines interprétations des Ach'arites et des Mo'tazélites, quoique les Mo'tazélites aient généralement plus de solidité dans leurs argumentations. Quant aux [hommes] qui, [parmi ceux] du vulgaire, ne sont aptes à rien de plus qu'aux arguments oratoires, leur devoir est de prendre[1] ces [arguments] dans leur sens extérieur, et il n'est pas permis qu'ils connaissent, en aucune façon, cette interprétation.

Les gens [se divisent] donc, au point de vue de la Loi religieuse, en trois classes :

Une classe [de gens] qui ne sont hommes de démonstration en aucune façon. Ce sont les gens [accessibles seulement aux argumentations] oratoires, [et] qui constituent la grande masse ; car il ne se trouve aucun homme sain d'esprit qui soit étranger à cette sorte d'assentiment.

Une [seconde] classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

Une [troisième] classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire. L'exposition à quelqu'un qui n'y est pas apte d'une de ces interprétations, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à l'infidélité celui à qui elle est faite et celui qui la fait. La raison en est qu'elle a pour but de ruiner le sens extérieur et d'établir le sens d'interprétation. Or, ruiner le sens extérieur dans l'esprit de quelqu'un qui n'est apte à concevoir que le sens extérieur, sans établir dans son esprit le sens d'interprétation, c'est le

(1) Voir la note précédente.

conduire à l'infidélité, s'il s'agit des principes fondamentaux de la Loi religieuse.

Les interprétations ne doivent donc pas être exposées au vulgaire, ni dans[1] les livres oratoires ou dialectiques, je veux dire [dans] les livres où les argumentations sont de ces deux genres, comme l'a fait Abou H'âmid [El-Ghazâlî]. C'est pourquoi on doit déclarer et prononcer, au sujet du sens extérieur dont il est douteux qu'il soit en lui-même extérieur pour tous, et dont la connaissance de l'interprétation n'est[2] pas possible pour tous, que c'est [chose] obscure, dont Dieu seul a la connaissance, et qu'il faut s'arrêter ici sur la parole de Dieu, Puissant et Grand : « Nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu[3]. » C'est ainsi qu'il faut répondre aux questions sur les choses abstruses, à l'intelligence desquelles le vulgaire n'a nul accès, comme l'a fait le Très-Haut en disant : « Ils t'interrogeront sur l'Esprit[4]. Réponds : « L'Esprit dépend de mon Seigneur ; et vous n'avez reçu, en fait de science, que peu de chose. » Quant à *celui qui * p. 22
expose ces interprétations à quelqu'un qui n'y est pas apte, il est infidèle, comme invitant les gens à l'infidélité : cette [divulgation] est contraire aux invitations du Législateur, surtout lorsque ce sont des interprétations fausses relatives aux principes fondamentaux de la Loi religieuse, comme cela est arrivé à certains de nos contemporains. Nous en avons vus qui croyaient philosopher et percevoir par leur étonnante sagesse des choses contradictoires de tous points à la Loi divine (je veux dire qui n'admettent pas d'interprétation), et [qui croyaient] que c'est un devoir d'exposer ces choses au vulgaire. En exposant au vulgaire ces fausses doctrines, ils ont causé la perte du vulgaire et la leur, dans ce monde et dans l'autre.

Le rôle de ces [gens-là], par rapport au rôle du Législateur, est semblable à [celui d'] un [homme] prenant à partie un méde-

---

(1) Littéralement : *ni établies dans...* etc.

(2) Au lieu de la leçon commune aux trois éditions وكون il faut lire, ce semble, وكان. Le scribe, qui copiait sans chercher à comprendre, aura été entraîné par l'analogie du كونه qui précède.

(3) *Qoran*, III. 5. Voir plus haut, p. 293, n. 4 ; 296, n. 2.

(4) Selon les commentateurs les plus autorisés, il s'agit de l'ange Gabriel (جبريل), agent de la révélation, et qui est désigné parfois sous le nom de رُوح القُدُس (par exemple, *Qoran* XVI, 104) l'Esprit de sainteté, le Saint-Esprit.

cin habile qui a pris pour rôle de conserver la santé de tous les hommes et de les délivrer des maladies en leur donnant des préceptes, susceptibles d'un assentiment général, sur l'obligation d'user des choses propres à leur conserver la santé et à les délivrer de leurs maladies, et [sur l'obligation] d'éviter les choses contraires. [S'il agit ainsi,] c'est qu'il ne lui est pas possible de les rendre tous médecins : car connaître par les méthodes démonstratives les choses qui conservent la santé et celles qui délivrent des maladies, c'est [ce qui s'appelle] être médecin. Alors l'[homme dont nous parlons] se présente aux gens et leur dit : « Les méthodes qu'a instituées pour vous ce médecin ne sont pas vraies » ; et il entreprend de les ruiner, jusqu'à ce qu'elles soient ruinées dans leur esprit. Ou bien il dit qu'elles admettent des interprétations. Mais ils ne les comprennent pas et ils ne leur donnent point leur assentiment dans la pratique. Crois-tu que les gens qui se trouvent dans ce cas feront aucune des choses qui sont utiles pour [conserver] la santé et délivrer de la maladie ? Ou que celui qui leur a découvert la fausseté des croyances qu'ils avaient touchant ces [choses] pourra les employer en les [soignant], je veux dire les [choses qui servent à] la conservation de la santé ? Non, il ne pourra les employer en les [soignant], et ils ne les emploieront pas, et leur perte sera générale. [Voilà] ce [qui arrivera] s'il leur découvre des interprétations vraies relatives à ces choses, parce qu'ils ne comprennent pas l'interprétation ; et ce sera pis s'il leur découvre des interprétations fausses : ils en viendront à ne pas croire qu'il y ait une santé qu'il faille conserver ni aucune maladie dont il
* p. 23 faille se délivrer, bien loin *de croire qu'il y ait des choses qui conservent la santé et délivrent de la maladie.

Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes, en ce qui concerne la Loi divine : il la corrompt et en détourne ; et celui qui détourne de la Loi divine est infidèle. Cette assimilation est réellement évidente[1] et non poétique comme on pourrait le dire, car la corres-

---

(1) يقينيّا *évidente, certaine*. On pourrait traduire ici : *apodictique, démonstrative*. L'auteur veut dire que, l'analogie entre le rôle du médecin et celui du Législateur étant parfaite, on peut raisonner de l'un à l'autre *démonstrativement*, avec une *évidence*, une *certitude apodictique*.

Digitized by Google

pondance est exacte : le rapport du médecin à la santé des corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes. Je veux dire que le médecin est celui qui cherche à conserver la santé des corps quand elle existe et à la rétablir quand elle fait défaut ; le législateur est celui qui poursuit le même but relativement à la santé des âmes, et cette santé est ce qu'on nomme [la] crainte de Dieu[1]. Le Livre précieux en prescrit la recherche par les actes conformes à la Loi divine, dans plus d'un verset. [Par exemple,] le Très-Haut a dit : « Il vous a été prescrit de jeûner, comme cela a été prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être craindrez-vous Dieu ! »[2] Et le Très-Haut a dit : « La chair des chameaux ne saurait toucher Dieu, ni leur sang, mais ce qui le touche, c'est la crainte que vous avez de Lui[3] . » Et il a dit : « Certes, la prière écarte de l'immoralité et de ce qui déplait à Dieu »[4], et autres versets, contenus dans le Livre précieux, qui ont le même sens. Le Législateur, par la science religieuse ou la pratique religieuse, ne poursuit que cette santé ; et cette santé, c'est sur elle que repose la béatitude de la vie future, comme sur son contraire les tourments de la vie future.

Il résulte donc clairement pour toi de ce [qui précède], que les interprétations vraies ne doivent pas être traitées dans les livres destinés au vulgaire, à plus forte raison les fausses. L'interprétation vraie est le dépôt dont fut chargé l'homme, et dont il se chargea[5], tandis que tous les êtres le redoutèrent, je veux dire le [dépôt] mentionné dans cette parole du Très-Haut : « Certes, nous avons offert le dépôt aux cieux et à la terre et aux montagnes, etc. »[6].

C'est par suite des interprétations, et de l'opinion qu'elles doivent être ouvertement exposées en ce qui concerne la Loi divine, que se sont développées les sectes de l'Islam, au point

(1) Cf. suprà p. 307, n. 2.

(2) *Qoran* II, 179.

(3) *Qoran* XXII, 38.

(4) *Qoran* XXIX, 44.

(5) Voir la note de Müller, p. 23, n. 1, de la traduction allemande ; et voir, dans notre table des variantes, le n° : P. 23, l. 16.

(6) *Qoran* XXXIII, 72. Voici la traduction du verset complet : « Certes, nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux et à la terre et aux montagnes. Ils refusèrent de s'en charger et le redoutèrent. Mais l'homme s'en chargea. Certes, il est inique et égaré ! »

qu'elles se sont taxées l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie, et [c'est] surtout [par suite] des fausses interprétations. Ainsi les Moʿtazélites ont interprété de nombreux versets et de nombreux h'adiths, et ils ont découvert leurs interprétations au vulgaire. De même ont fait les Achʿarites, bien qu'ils aient été plus avares
* p. 24 *d'interprétations. Par là, ils ont jeté les gens dans l'inimitié, la haine réciproque et les guerres ; ils ont mis en pièces la Loi divine et divisé les gens complètement. En outre de tout cela, dans les méthodes qu'ils ont suivies pour établir leurs interprétations, ils ne sont ni avec le vulgaire ni avec les esprits d'élite ; car ces méthodes, si on les examine, ne remplissent pas les conditions de la démonstration ; on le reconnaît au moindre examen, si on connaît les conditions de la démonstration. Bien plus, beaucoup de principes sur lesquels les Ach'arites fondent leurs connaissances sont sophistiques, car ils nient un grand nombre de vérités nécessaires, par exemple la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence de causes nécessaires des choses causées, l'existence des formes substantielles et des causes secondes. Leurs spéculatifs ont fait injure aux musulmans, en ce sens qu'une secte des Ach'arites taxe d'infidélité quiconque ne connaît pas l'existence du Créateur, Glorieux, par les méthodes qu'ils ont instituées dans leurs livres pour le connaître, alors que ce sont eux, en réalité, les infidèles et les égarés. De là leurs divergences, les uns disant que le premier des devoirs est la spéculation, d'autres disant que c'est la foi, je veux dire de ce qu'ils ne savent pas reconnaître quelles sont les méthodes communes à tous, portes par lesquelles la Loi divine appelle tous les hommes, et [parce qu'ils] pensent qu'[il n'y a pour] cela qu'une seule méthode. En quoi ils s'écartent du but du Législateur, ils s'égarent et ils égarent.

Si l'on dit : Puisque ce ne sont pas ces méthodes, suivies par les Achʿarites et par d'autres spéculatifs, qui sont les méthodes communes par lesquelles le Législateur s'est proposé d'enseigner le vulgaire(1), et par lesquelles seules on peut l'enseigner, quelles

---

(1) Le manuscrit portait الطرق المشتركة الى قصد الشارع تعليم الجمهور بها . Müller corrige تعليم en لتعليم et conserve الى tel quel ; les deux éditions du Caire reproduisent purement et simplement le texte de Müller. Cette correction ne me paraît pas heureuse. Il faut évidemment conserver le texte du manuscrit, qui ne pèche que par l'oubli de deux points diacritiques : (lire التى au lieu de الى).

Digitized by Google

sont donc les méthodes qui sont telles dans notre Loi religieuse ? — nous répondons : Ce sont uniquement les méthodes qui ont place dans le Livre précieux. Car si on examine le Livre précieux, on y trouve les trois méthodes : la [méthode] qui existe pour tous les hommes, la [méthode] commune pour l'enseignement du plus grand nombre, et la [méthode] réservée[1] ; et si on les examine, il apparait qu'on ne peut trouver des méthodes communes pour l'enseignement du vulgaire meilleures que les méthodes[2] qui y figurent[3]. Celui donc qui les altère par une interprétation qui n'est pas claire en elle-même, ou plus claire qu'elles pour tout le monde, ce qui ne peut être, [celui-là] en détruit la *sagesse * P. 25
et détruit l'effet que [le Législateur] en attendait pour procurer la félicité humaine.

---

(1) Voici le texte du manuscrit, reproduit sans modification par les trois éditions وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة littéralement : « se trouvent en lui les trois méthodes existant pour tous les hommes, et les méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre des hommes, et les réservées (ou *la réservée*) ». Ce texte a évidemment subi quelque altération, car il n'est question dans ce traité, et dans tous les passages analogues des *falacifa*, que d'une seule méthode commune à tous les hommes (la méthode oratoire), d'une seule méthode accessible à l'intelligence d'un certain nombre d'hommes (la méthode dialectique), et d'une seule méthode réservée aux esprits d'élite (la méthode démonstrative). Pour obtenir un sens acceptable, il suffit de supprimer la seconde fois le substantif pluriel الطرق (*les méthodes*) qui pourrait fort bien avoir été ajouté après coup par un annotateur inintelligent, et qui ensuite aurait été inintelligemment introduit par le copiste dans le corps du texte. Il faudrait lire dès lors والمشتركة au lieu de والطرق المشتركة et sous-entendre le singulier الطريقة (au lieu du pluriel الطرق) devant chacun des trois participes الموجودة ـ المشتركة ـ الخاصّة. Le texte devient alors : وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة بجميع الناس والمشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة. C'est ce texte, ainsi corrigé, que j'ai traduit. — Mais je remarque dans ce passage certains éléments suspects. Par exemple, il serait plus correct d'intercaler وهى entre الثلاث et الموجودة ; et Ibn Rochd n'a jamais dit, ni certainement pensé, que le raisonnement dialectique était accessible *à la plupart* des hommes (اكثر الناس). J'incline donc à considérer tout ce membre de phrase depuis الموجودة jusqu'à الخاصّة inclusivement, comme une simple glose ajoutée en marge, pour servir d'éclaircissement à l'expression الطرق الثلاث, par un lecteur peu digne de figurer dans la catégorie des خواصّ.

(2) Peut-être faut-il, ici aussi, lire le singulier الطريقة (*la méthode*) au lieu du pluriel الطرق.

(3) المذكورة فيه littéralement : *qui y sont mentionnées.*

Digitized by

Cela est extrêmement clair si on considère ce que furent les premiers musulmans et ce que furent ceux qui vinrent après eux. Car les premiers musulmans arrivaient à la vertu parfaite et à la crainte de Dieu[1] par le seul usage de ces arguments, sans les interpréter, et ceux d'entre eux qui s'occupaient d'interprétation ne jugeaient pas à propos d'en parler ouvertement. Mais ceux qui vinrent après eux, ayant fait usage de l'interprétation, leur crainte de Dieu diminua et leurs divergences se multiplièrent, leur amitié disparut et ils se divisèrent en sectes.

Il faut donc que celui qui veut écarter de la religion cette innovation[2] demande appui au Livre précieux, qu'il recueille toutes les indications qui s'y trouvent sur chacune des choses que nous sommes tenus de croire, et qu'il s'applique à les considérer dans leur sens extérieur[3], autant que cela lui est possible, sans chercher à en rien interpréter, sauf quand l'interprétation est claire[4] en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous. Car si on examine les passages[5] de la Loi divine destinés à l'enseignement des gens, il semble que leur force de persuasion aille jusqu'à un point où l'on ne peut faire sortir du sens extérieur[6] ce qui n'est pas à prendre au sens extérieur, à moins qu'on ne soit homme de démonstration ; et ce caractère propre ne se trouve dans aucune autre [espèce de] discours[7].

Les arguments[8] religieux qui, dans le Livre précieux, s'adressent à tous, ont donc trois caractères propres qui [en] indiquent la nature miraculeuse.

1° Il n'existe rien de plus parfait qu'eux au point de vue de la persuasion et de l'assentiment [lorsqu'il s'agit] de tous [les hommes].

2° Ils ont, par nature, la force de persuader, jusqu'à un point où seuls peuvent les interpréter, lorsqu'ils admettent une interprétation, les hommes de démonstration.

---

(1) Cf. suprà. p. 307, n. 2.

(2) بدعة *innoration, hérésie.*

(3) et (4) ظاهر signifie à la fois *clair* et *sens extérieur*. L'auteur passe, dans cette phrase, de l'un des deux sens à l'autre.

(5), (7) et (8) Nous traduisons ici قول (pluriel اقاويل) tantôt par *argument*, tantôt par *passage*, *discours*, etc.

(6) C'est-à-dire faire passer du sens extérieur au sens intérieur, au sens figuré.

Digitized by Google

3° Ils contiennent de quoi éveiller l'attention des hommes de vérité sur l'interprétation véritable.

Or cela ne se trouve ni dans les doctrines des Ach'arites ni dans les doctrines des Mo'tazélites, je veux dire que leurs interprétations n'ont pas la force de persuader, ni ne contiennent de quoi éveiller l'attention sur la vérité, ni ne sont vraies. Et c'est pourquoi les hérésies se sont multipliées.

Notre désir serait de nous consacrer à [atteindre] ce but et de pouvoir y [arriver]. Si Dieu [nous] prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'Il nous permettra. Peut-être cela servira-t-il de point de départ pour ceux qui viendront ensuite. Car [notre] âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices *qui se sont introduites dans cette religion, est au comble de la tristesse et de la douleur, en particulier [à cause] des [dommages] de ce [genre] qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie[1]. Car le mal [qui vient] d'un ami est plus pénible que le mal [qui vient] d'un ennemi. Je veux dire que la philosophie[2] est la compagne de la religion et sa sœur de lait : le mal [venant] des [hommes] qui se réclament d'elle est donc le plus pénible des maux ; outre l'inimitié, la haine violente et les disputes qui s'élèvent entre elles, alors qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée. Mais beaucoup d'amis insensés lui[3] font aussi du tort, parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent. Dieu donnera la bonne direction à tous. Il les aidera tous ensemble à l'aimer. Il réunira leurs cœurs dans la crainte de Lui. Il les délivrera de la haine et de l'inimitié, par sa grâce et sa miséricorde. * p. 26

Déjà Dieu a supprimé beaucoup de ces maux, de ces égarements, de ces fausses directions, grâce au pouvoir établi, et grâce à ce [pouvoir] il a ouvert la voie à un grand nombre de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui ont le désir de connaître le vrai. Car Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui s'enchaînent à l'autorité d'autrui, mais inférieure à l'éristique des Motékallemîn,

(1) et (2) الحكمة.

(3) Il s'agit toujours, bien entendu, de la religion.

et Il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion[1].

LÉON GAUTHIER.

Professeur à l'École des Lettres d'Alger.

---

(1) Voir, dans la Collection du Gouvernement général de l'Algérie, le volume intitulé : *Le livre de Moh'ammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades*. Alger, 1903. L'introduction, par I. GOLDZIHER, contient de précieuses indications sur la philosophie religieuse des Almohades, auxquels Ibn Rochd fait allusion dans ce dernier paragraphe. Lire, en particulier, p. 79 à 82, un développement dans lequel ce passage d'Ibn Rochd est directement commenté. — Voir aussi : DUNCAN B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. London, 1903, chapitre V.

OASIS SAHARIENNES

La dénomination administrative d'« oasis Sahariennes » a été créée à point pour désigner un complexe d'oasis, dont l'unité géographique est incontestable, et qui pourtant n'avait pas d'appellation commune. Il en a bien une dans l'usage courant, il est vrai, celle de Touat ; mais on ne peut pas s'en contenter, puisque le nom de Touat, dans son sens restreint et précis, le seul adéquat, s'applique seulement à une des trois provinces, les deux autres étant le Gourara et le Tidikelt.

Notre connaissance des oasis Sahariennes a fait naturellement d'énormes progrès depuis leur occupation récente. Leur cartographie en particulier est déjà tout à fait satisfaisante[1] ; et sur leur population, leur agriculture, leur situation économique il a déjà paru d'intéressantes monographies[2].

La cuvette du Touat. — On sait depuis longtemps, depuis Rohlfs, que les oasis Sahariennes sont au fond d'une cuvette ; l'expression « cuvette du Touat » est passée dans la langue.

---

(1) Carte du commandant Laquière, n'a jamais été dans le commerce. Carte du lieutenant Niéger vient de paraître. Carte du capitaine Prudhomme (service géographique de l'armée), actuellement sous presse.

(2) Les reconnaissances du général Servière. Carnet de route du commandant Laquière, publication du comité de l'*Afrique Française*.

Le *Touat*, par le lieutenant Niéger. Carnet de route du commandant Laquière, publication du comité de l'*Afrique Française*.

J'ai publié dans les *Annales de Géographie*, 15 mai 1903, un article sur le Sahara Oranais, où il est incidemment question du Gourara et avec lequel je m'efforcerai d'éviter que le présent mémoire fasse double emploi.

Aujourd'hui, nous nous en rendons un compte plus précis ; le point le plus profond de la cuvette est le Touat proprement dit, où l'altitude ne dépasse pas cent cinquante mètres au-dessus du niveau de la mer, autant qu'on en peut juger avec des baromètres anéroïdes ; au Tidikelt et au Gourara, le fond de l'immense cuvette se relève un peu, jusqu'à trois cents mètres ; mais tout autour se dressent de hautes terres de relief très accentué. Au Sud et au Sud-Est l'Adrar-Ahnet, le Mouydir, le Hoggar ; à l'Est, le plateau de Tadmaït et de Gardaia ; au Nord, l'Atlas ; au Nord-Ouest, un puissant massif anonyme sur la rive droite de l'Oued-Saoura. De presque tous les points de l'horizon des réseaux-squelettes d'oueds immenses convergent vers le Touat ; l'Atlas lui envoie l'Oued-Saoura, Namous, R'arbi ; le plateau du Tadmaït tout une théorie d'oueds inconnus hier et dont on chercherait vainement les noms sur les cartes anciennes, Sba, R'zelan, Ilatou, Tilia ; le Hoggar envoie son grand collecteur, l'Oued-Bota. Tous ces lits profondément gravés de grands oueds s'effacent aux approches du Touat, comme si, au temps où ils étaient vivants, ils avaient confondu leurs eaux dans un grand lac dont on ne connait pas encore le déversoir à supposer qu'il existe ; quelque chose comme un lac Tchad aujourd'hui desséché dans les moindres radicelles de ses affluents.

Jusqu'ici l'analogie est frappante avec une autre cuvette, anciennement connue, celle d'Ouargla, où aboutit l'Igharghar. A priori et par voie de généralisation hâtive, on a cru la similitude complète ; il était légitime, en effet, de penser que ces deux cuvettes voisines et qui se font pendant sous le même climat, contenaient le même remplissage d'alluvions et de terrains de ruissellement ; et ç'a été une surprise de constater qu'elles forment, à ce point de vue, un contraste absolu.

Le terrain des gour. — La cuvette d'Ouargla, jusque très haut, sur les pentes de l'Atlas, du Tadmaït et du Tinr'ert, est tapissée, sur une grande épaisseur, d'un terrain très particulier, complexe, que les anciennes cartes géologiques de l'Algérie désignaient sous le nom de quaternaire ancien. Il a été bien étudié par M. Flamand[1], qui le décrit minutieusement ; à la base des pou-

(1) G.-B.-M. Flamand : *Aperçu général sur la géologie......, du bassin de l'Oued-Scoura*, dans les *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest Africain* par La Martinière et Lacroix, Alger, 1897, p. 38.

dingues composés de galets dont les éléments sont empruntés au terrain crétacé, au-dessus des graviers, des grès passant au sable agglutiné, au sommet des poudingues calcaires épais de quelques mètres à peine, et qui constituent le sol caillouteux des hammada. C'est dans cet ensemble puissant parfois de trois cents mètres, que les fleuves quartenaires ont creusé leurs lits aux falaises festonnées de « *gour* ».

On sait aujourd'hui que les plus anciens de ces dépôts, les poudingues de la base appartiennent à l'époque oligocène[1] ; on admet que les grès et les sables sont probablement miocènes et les poudingues du sommet pliocènes. Comme il s'agit de dépôts d'eau douce dans toute l'épaisseur de la masse, elle nous représente donc le résultat de ruissellements, d'alluvionnements et d'actions chimiques subaériennes qui se sont constituées pendant presque toute la durée de l'âge tertiaire.

Cette puissante formation oligocène et miocène, ce terrain des « *gour* », comme l'appelle M. Flamand, s'étend fort au-delà des limites de la cuvette d'Ouargla ; il longe l'Atlas Saharien depuis la Tunisie jusqu'à l'extrémité occidentale de l'Oranie ; c'est lui qui constitue, au sud de Laghouat, la région dite des « *daia* », c'est lui qui est entaillé par les oueds R'arbi, Namous ; c'est sa profondeur et sa perméabilité qui ont été un obstacle, insurmontable jusqu'ici, à nos puisatiers, dans leur tentative pour jalonner de points d'eau la route d'El-Abiod-Sidi-Cheikh à Timmimoun.

On s'attendait à voir ce terrain des gour se continuer sans interruption aux oasis Sahariennes ; les anciennes cartes géologiques du Sahara[2], attribuent la cuvette du Touat au quarternaire ancien, et il était naturel, en effet, de croire que dans une dépression aussi marquée, les dépôts de ruissellement et d'alluvionnement ne pouvaient pas faire défaut.

En réalité, nous connaissons aujourd'hui, assez exactement la limite extrême du terrain des « *gour* » ; au Sud, elle laisse les oasis Sahariennes tout à fait en dehors. Elle coïncide à peu près

(1) Ficheur : *Les terrains d'eau douce du bassin de Constantine. Bulletin de la Société Géologique de France*, 3ᵉ série, t. XXII, 1894, p. 544. — Id. *Sur les formations oligocènes dans le Sud de Constantine*, Comptes-rendus de l'Académie des Sciences, 20 juin 1898.

(2) Georges Rolland : *Géologie du Sahara algérien*, Imprimerie Nationale 1890. Voir aussi Berghaus : *Physikalischer Atlas*.

avec la rive gauche de l'Oued-Saoura à partir de Beni-Abbès et avec l'extrémité méridionale du grand Erg à partir de Foum-el-Kheneg. Les réserves d'humidité de ce terrain, accessibles sur sa tranche terminale, alimentent les oasis de l'Oued-Saoura et celles du Gourara septentrional, le chapelet d'oasis très exposées qui va de Charouin aux Ouled-Saïd[1].

Plus au Sud, dans le reste du Gourara, au Touat, au Tidikelt, on cherche vainement le terrain des « *gour* » ; il n'en reste plus trace. On y trouve seulement des dépôts alluvionnaires beaucoup moins puissants et beaucoup plus récents, contemporain ou quaternaires, tout au plus pliocènes. C'est par exemple le sol des *Sebkhas*, alluvions terreuses avec efflorescences salines, çà et là, au voisinage de Timmimoun par exemple, des lambeaux de poudingues pliocènes reposant directement sur le crétacé ; ailleurs, à Zaouiet-Kounta entr'autres, des travertins pétris d'empreintes de plantes et de coquillages modernes, dans lesquels sont précisément creusées les *fgagir* ; il serait facile d'allonger cette liste ; mais tous ces dépôts quaternaires ou pliocènes ont ce caractère commun d'être sans épaisseur et sans continuité ; ce sont des taches modernes à la surface des vieux terrains crétacé et primaire qu'on voit affleurer partout. Ainsi donc cette cuvette sinueuse des oasis Sahariennes, vers laquelle des oueds immenses convergent de tous les côtés, et qu'on pouvait s'attendre à trouver comblée par les débris pulvérisés et agglutinés des montagnes environnantes, est au contraire nettoyée et récurée jusqu'à son fond de vieilles roches. Voilà le fait brutal dont l'explication est assez embarrassante. On peut admettre par exemple que l'âge tertiaire a été pluvieux, diluvien dans l'Atlas seulement, mais qu'il a été franchement désertique déjà plus au Sud ; ainsi s'expliquerait la présence d'épais dépôts diluviens au Nord, alors qu'ils font défaut au Sud. La limite méridionale actuelle du terrain des « *gour* » dessinerait à peu près le contour septentrional d'un Sahara oligocène et miocène. Ce serait une explication climatique. On pourrait en imaginer une autre orogénique. Depuis cette lointaine époque oligocène, la surrection de l'Atlas s'est achevée ; le terrain des « *gour* », en dépit de son horizontalité apparente, a été affecté

---

(1) *Annales de géographie. Sahara Oranais, loc. cit.*

Digitized by Google

de plissements ou en tous cas de soulèvements dont les géologues ont retrouvé d'indiscutables traces[1]. Il est probable que ces mouvements orogéniques ont eu leur répercussion au Sahara. A différents indices, présence indiscutable de volcans dans les montagnes Touareg, fraîcheur et *jeunesse* du relief d'érosion au Mouidir-Ahnet, on peut supposer que la cuvette des oasis est le résultat d'un effondrement plus ou moins récent, tertiaire peut-être[2]. Dans cette hypothèse, il serait aisé de comprendre que les dépôts d'âge tertiaire fassent défaut dans une cuvette qui alors n'existait pas encore.

Hypothèse climatique, orogénique, il est trop tôt pour faire un choix ; n'anticipons pas sur le résultat d'investigations ultérieures ; en attendant qu'on l'explique, le fait brutal demeure.

La chaîne hercynienne. — On sait depuis longtemps que, aux oasis Sahariennes, les roches crétacées du Tadmaït font place aux terrain primaires : encore est-il inadéquat de dire qu'on le savait ; on le supposait par analogie et par induction d'après des fossiles rapportés de régions voisines du Sahara, par Overweg et Lenz, et d'après les descriptions de Rohlfs. Cette supposition a été pleinement confirmée par les faits. Nous avons aujourd'hui une quantité considérable de fossiles primaires, provenant des oasis, et de gisements très divers[3]. Tous les étages principaux sont représentés depuis la base du dévonien jusqu'au calcaire carboniférien inclusivement. Le dévonien inférieur est très homogène ; il est composé presque dans toute sa masse d'un grès blanc très dur à patine noire de poix. Il joue d'ailleurs aux oasis proprement dits un rôle subordonné ; c'est au large qu'il est très développé, dans les montagnes qui bordent la cuvette au Sud et au Nord-Ouest ; dans la cuvette même, ce qu'on a le plus de chance peut-être de rencontrer, ce sont des schistes quelquefois marneux, mais le plus souvent argileux, qui

(1) Flamand loc. cit. — Ritter : le *Djebel-Amour* dans le *Bulletin du service de la carte géologique de l'Algérie*, Alger, Jourdan, p. 49.

(2) Gautier : *Mouidir-Ahnet* dans la *Géographie*.

(3) Ficheur : *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, 23 juillet 1900. — *Bulletin de la Société Géologique de France*, t. XXVIII, 3e serie, p. 915. Joleaud : *Memoire de l'Académie de Vaucluse*, 1900. — Collot : *Comptes rendus*, 5 août 1901. Flamand : *Comptes rendus*, 1er juillet et 23 juin 1902. Gautier : *Comptes rendus*, 8 décembre 1902. Un certain nombre de ces fossiles sont aux Ecoles d'Alger et n'ont encore fait l'objet d'aucune publication.

passent par endroits au grès en plaquettes ; ils sont de couleur foncée, noirâtre, avec parfois des tons rougeâtres et violets, très fissiles, feuilletés, à ce point que les indigènes les nomment « *Ktoub* » (feuillets de livre), et que le vent au passage les fait en certains endroits bruire et cliqueter ; leurs tranches menues, en lames de couteau, coupent le pied des chameaux. Cette formation, d'aspect si particulier, n'est pourtant pas limitée à un étage ; elle semble régner exclusivement dans le dévonien supérieur ; mais on la trouve aussi dans le dévonien moyen, intercalée de superbes calcaires amarantes, et dans le carboniférien, associée à des calcaires bleus pétris de crinoïdes.

Le carboniférien s'étale largement, et presqu'exclusivement au Tidikelt ; au Touat, un pointement bien net affirme sa présence à Tazoult, mais presque partout ailleurs il semble recouvert par le crétacé. On le retrouve, représenté par des bancs puissants de calcaire dans toute la moitié nord de la sebkha du Gourara entre Timmimoun et Ouled-Saïd. Il n'est guère douteux que cette bande carboniférienne ne soit continue sur toute cette immense étendue, et il est pratiquement regrettable que cette continuité soit aussi fréquemment masquée, puisque, s'il reste un espoir de trouver de la houille dans l'Afrique du Nord, c'est à l'étage immédiatement supérieur au calcaire carboniférien qu'il faudrait la chercher.

Ces roches primaires qui constituent le fond de la cuvette aux oasis sahariennes forment une pénéplaine : c'est-à-dire que leur surface est, il est vrai, horizontale ; elle est même d'une horizontalité parfaite, accablante, jusqu'au bout de l'horizon, à l'infini. Mais, dès qu'on y regarde, on distingue les traces évidentes de vieux plissements énergiques, et arasés : c'est-à-dire que nous sommes sur l'emplacement d'une très ancienne chaîne de montagnes, usée par l'érosion jusqu'à la racine de ses plis. A une chaîne analogue et contemporaine, c'est-à-dire d'âge primaire et effacée par le temps, les géologues ont donné, en Europe, le nom de chaîne Hercynienne,

C'est à M. Flamand que revient l'honneur d'avoir signalé pour la première fois un pli hercynien au Tidikelt, exactement à l'Aïn-Kahla (Est d'In-Salah)[1]. Aujourd'hui il est facile de

---

(1) *Annales de géographie* IX, 1900, p. 242.

décrire l'allure de ces plis sur toute la bordure méridionale du Tidikelt ; il y en a trois, à peu près exactement orientés nord-sud ; en allant d'est en ouest, on trouve le sommet du premier anticlinal à l'Aïn-Kahla, du second au sud d'In-R'ar, et du troisième à l'Aïn-Cheikh (qui forme limite entre le Tidikelt et le Touat). Le premier et le troisième sont les plus accusés, à travers la voûte anticlinale rompue, au-dessous du carboniférien, on y voit affleurer le dévonien inférieur, et même à l'Aïn-Kahla, des roches cristallines.

Au Touat on est encore très mal renseigné sur l'allure des plissements hercyniens ; j'ai noté seulement que la couche carboniférienne de Tazoult plonge sud, quinze degrés ouest, ce qui, en tenant compte de la correction magnétique, ferait à peu près du sud vrai ; le plissement est donc orienté est-ouest. Dans la sebkha du Gourara l'orientation générale des plis serait sud-ouest nord-est, mais elle est irrégulière, au centre, en un point correspondant à l'étranglement de la Sebkha, une torsion s'accuse et la direction passe à est-ouest[1].

L'énergie de ces plissements hercyniens est variable, mais elle est souvent considérable, plus grande assurément au Gourara qu'au Tidikelt, encore que, à Aïn-Cheikh, les couches soient redressées au voisinage de la verticale.

Si lacunaires que soient ces notions, elles permettent des conclusions positives sur l'histoire orogénique non seulement de la région qui nous occupe, mais encore de l'Afrique du Nord, et on pourrait presque dire du globe terrestre. La chaîne hercynienne en effet a été retrouvée par Théobald Fischer dans le plateau subatlique marocain ; par Brives dans le grand Atlas ; de sorte qu'elle semble bien être, par l'intermédiaire de la Meseta espagnole une simple prolongation de son homonyme européenne. Ces cicatrices de plissements, gravées sur le fond de la cuvette du Touat, complètent donc nos informations sur une chaîne gigantesque, qui, à l'époque primaire, se serait étirée à la surface du globe sur près d'un quart de méridien.

Distribution des Oasis. — Au point le plus bas de ce gigantesque squelette hydrographique que nous avons décrit, c'est-à-

(1) *Annales de géographie*, t. XII, 1903, p. 248.

dire au point où il y a le plus de chances de trouver une accumulation d'humidité, les oasis s'alignent en cordon sur les bords de sebkha multiples. Il n'y a pas en effet, comme les anciennes cartes l'indiquent à tort, une grande sebkha du Touat, mais un lacis ou un chapelet de petites : l'oasis de Bouda a la sienne, celle de Tamentit en a une autre nettement séparée, etc... La sebkha la plus étendue des oasis sahariennes est probablement celle de Timimoun ; en tout cas, c'est la plus pittoresque, avec sa bordure de falaises et de dunes ; elle a quarante kilomètres de long sur six ou sept maximum de large.

Il est malaisé de préciser ce qu'on pourrait appeler le régime hydrographique de la sebkha. Les habitants du Touat affirment que les leurs ont été des lacs, de mémoire d'homme, et qu'on y a circulé en bateau de ksar à ksar. Ils ont là dessus des traditions précises, recueillies par M. Vattin, interprète militaire. Un indigène affirme l'existence, dans des archives de famille, d'une vieille lettre, qu'un commerçant aurait écrit à ses parents, habitants d'Inzegmir, pour les prévenir que les barques de Tamentit étaient parties pour Timadanine et n'étaient pas encore revenues. Les gens de Tiouririn et d'Adrar (district de Zaouiet Kounta) prétendent que, si les ksour d'Ikhis, Temassekht et Mekid sont bâtis sur des hauteurs, c'est parceque tout le bas pays était sous l'eau « *à l'époque des Juifs* » ; ce qui signifierait, nous le verrons plus loin, une époque dont le début est indéterminé, mais qui a pris fin certainement en l'année 1492[1].

Ces traditions indigènes sont naturellement suspectes ; l'aspect du pays suggère à l'observateur le plus primitif l'hypothèse d'anciens lacs desséchés ; les indigènes de culture arabe sont loin d'être dépourvus d'imagination, et ils ont pu se forger de faux souvenirs précis. D'autre part, dans une région différente du Sahara, au lac Tchad, les traditions indigènes sur le recul rapide des eaux, recueillis par Barth, au milieu du siècle dernier et accueillies avec scepticisme, ont été singulièrement confirmées d'abord par Nachtigal, puis par les explorations toutes récentes

(1) J'emprunte ces détails à un manuscrit de M. Vattin, mis à ma disposition par son auteur avec une obligeance, pour laquelle je lui suis très reconnaissant.

Digitized by Google

du capitaine Lenfant et de Chevalier. Il ne faut donc pas se hâter de conclure.

Quoiqu'il en soit du passé, les oasis Sahariennes, dans le présent, ignorent à peu près complètement l'eau naturellement vive et courante. Parmi les oueds, l'Oued-Saoura est le seul, je crois, qui puisse être soupçonné de leur en apporter à de longs intervalles. Il garde un lit encaissé, net et, pour ainsi dire, d'aspect frais, jusqu'aux gorges encaissées qui portent le nom de Foum-el-Kheneg. Au delà, c'est la zone d'épandage, « un vaste delta »[1], mais dont les lits divergents sont mal marqués, indécis et flous. Les indigènes sentent vivement le contraste, et leur nomenclature en témoigne : l'Oued-Saoura perd son nom à Foum-el-Kheneg, pour prendre celui d'Oued-Messaoura, qui s'appliquerait donc à la zone d'épandage. L'oued, dans ses fortes crues, naturellement très rares, coule, je crois, jusqu'à Foum-el-Kheneg ; va-t-il beaucoup plus loin ? arrive-t-il qu'il atteigne les oasis par une des branches de son delta ?

Il semble que oui : « l'Oued-Saoura, dit Niéger, a coulé pour la dernière fois, il y a douze ans ; l'eau arrivant jusqu'à Tesfaout a déraciné quelques palmiers, et abattu quelques maisons ».

Si le fait est vrai, en tout cas, il serait tout au plus de répétition décennale.

Quant aux sebkhas, elles ont sur un petit nombre de points, d'étendue très restreinte, de l'eau libre en permanence ; au Timmi, par exemple, dans le voisinage d'Adrar, capitale administrative du Touat, on montre, à la limite de la palmeraie, une flaque d'eau qui ne tarit jamais ; le niveau de ces mares est sujet à des fluctuations notables suivant les saisons. D'autres petits coins de Sebkha ont en hiver un pied d'eau libre qui disparaît l'été. Mais dans l'immense majorité des cas, la sebkha reste toute l'année une étendue de vase plus ou moins séchée, plus ou moins semée de fondrières, et plus ou moins saupoudrée de sel. La couche salée superficielle est tout particulièrement hygrométrique ; la surface des sebkha, terne dans les périodes de plus grande sécheresse, devient étincelante de sel, dès qu'on signale de gros orages, fussent-ils tombés très loin de là. C'est d'ailleurs une loi bien

(1) Niéger : le *Touat*, *loc. cit.*

connue en pays désertique que cet accroissement concomitant, paradoxal en apparence, de l'humidité et de la salure superficielle. A mesure que s'accumule l'eau salée contenue dans la masse, la capillarité en entraîne en surface une plus grande quantité, qui s'évapore en déposant un résidu de cristaux. Cette difficulté, on le sait, a entravé, dans l'Egypte anglaise contemporaine, l'extension des cultures[1].

Ainsi, les sebkhas, qui ne reçoivent pourtant, en règle générale, aucun affluent superficiel, restent très sensibles à l'influence des orages lointains, elles sont, en quelque sorte, un pluviomètre de leur immense bassin fluvial, parce qu'elles sont le point où aboutit toute la circulation souterraine. Si donc les oasis se collent aux sebkhas, s'alignent sur leurs bords, ce n'est pas pour leur valeur propre; les sebkhas, avec leurs terres et leurs eaux, chargées de principes chimiques, sont parfaitement inutilisables, mais elles sont l'indice infaillible d'une abondante nappe d'eau souterraine.

Sur l'immense demi cercle de cinq cents kilomètres qui va de l'extrémité orientale du Gourara à celle du Tidikelt en passant par le Touat, la nappe d'eau qui alimente les quinze cent mille palmiers des oasis est la même ou du moins elle se rencontre toujours dans le même terrain et dans des conditions géologiques identiques. Les oasis et les sebkhas jalonnent la ligne-limite des terrains crétacés et primaires, au Gourara et au Touat, ce jalonnement est méticuleux à cent mètres près; ce ne peut pas être une coïncidence fortuite, il faut admettre une relation de cause à effet; cette limite géologique est un lieu d'habitation humaine parce que, comme beaucoup de ses pareilles, elle est une ligne de sources, suivant laquelle affleure la nappe souterraine.

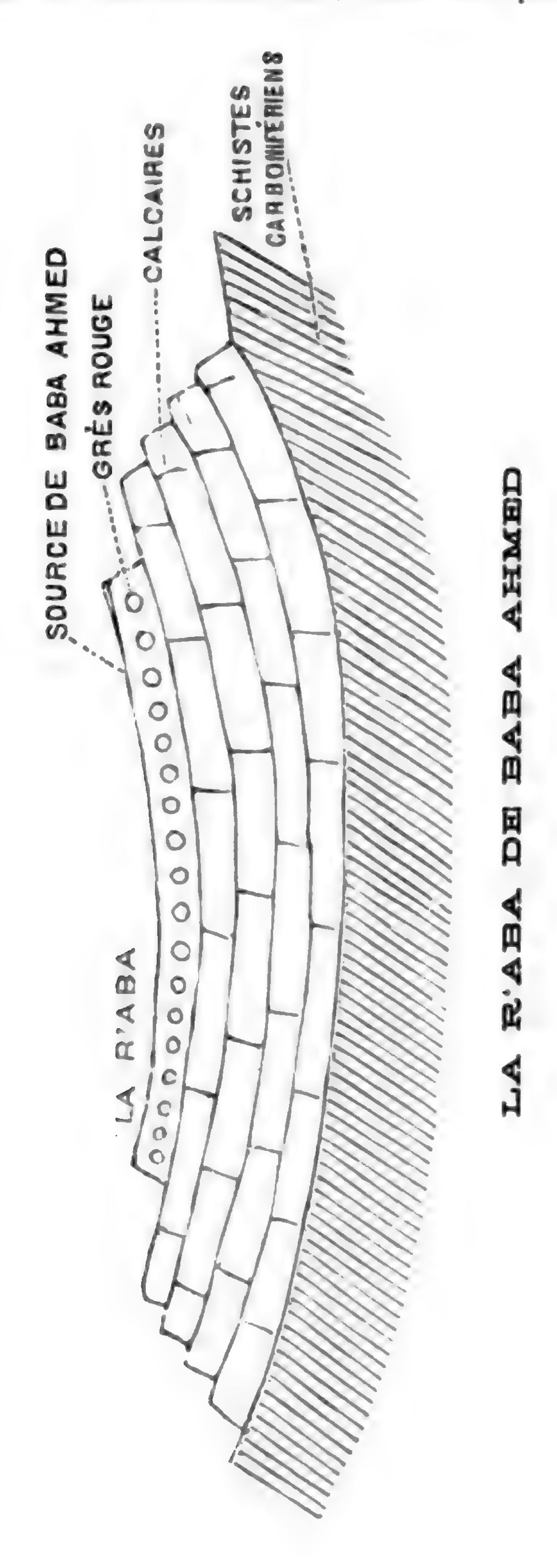
Toujours aussi, et cela, je crois, sans aucune exception, les oasis sont établies sur le crétacé, elles y vont capter leur eau d'irrigation, jamais dans le primaire. Il a été souvent question de la *« r'aba »* du Tidikelt, qui est naturellement non pas une forêt, comme le sens usuel du mot arabe *r'aba* semblerait l'indiquer, mais un pâturage de chameaux, maigre et piteux d'ailleurs. C'est un long ruban de verdure rare et grise qui s'étire exacte-

(1) BRUNHES : *L'irrigation.*

Digitized by Google

ment à la limite du crétacé et du primaire, mais toujours exclusivement sur le crétacé.

La *r'aba* est un lieu de sources ; elles sont particulièrement



LA R'ABA DE BABA AHMED

abondantes autour de la grande trouée d'In-R'ar(1), et elles y ont excité la curiosité parce qu'elles jaillissent au sommet de très hautes falaises (sources de Baba-Ahmed, Aïn-Amellal, Aïn-Mouizza-S'rir, Aïn-Othman, etc.). J'ai vu l'une d'elles, Baba-Ahmed, qui ne paraît se distinguer en rien de ses voisines. A la base de la falaise la pénéplaine carboniférienne aux couches violemment redessées ; au-dessus, en stratification absolument discordante, la masse même de la falaise ; les couches qui la composent sont affectées d'une ondulation synclinale, elles dessinent le creux d'une cuillère; à la base sont des calcaires très puissants(2), au sommet des grès rouges et des terrains meubles, dans lesquels les sources jaillissent ; au dessous du niveau de Baba-Ahmed, j'ai trouvé des coquilles fossiles de l'espèce des cônes, qui ne peuvent pas être plus anciens que le secondaire.

Au sommet de la falaise secondaire des sources, une brousse assez touffue ici par extraordinaire, de zita et d'autres arbustes sahariens ; en bas, sans transition, sur la pénéplaine carboniférienne, l'aridité absolue, le désert maximum. Ce contraste saisissant est le même partout. Les assez beaux pâturages du Gourara méridional (Bel-R'azi, Deldoul, Lella-R'aba) sont sur le crétacé et s'arrêtent brusquement à la limite des terrains primaires.

Il n'est pas possible de se soustraire à la conclusion que la nappe d'eau se trouve dans le crétacé. Le terrain primaire joue le rôle d'un fond imperméable qui ramène l'humidité en surface, la force à sourdre et la met à la disposition du travail humain. Tous les terrains primaires ne sont pas imperméables. Les grès du dévonien inférieur sont précisément l'inverse, mais ils ne sont pour ainsi dire pas représentés aux oasis, et c'est par hasard, à titre de curiosité, qu'on les voit percer au cœur d'un anticlinal, comme à l'Aïn-Kahla et l'Aïn-Cheikh ; ces deux sources sont précisément les seules qu'on ait jamais signalées aux oasis dans le terrain primaire, et qu'elles se trouvent associées aux seuls affleurements connus du dévonien inférieur, voilà qui souligne singulièrement l'imperméabilité des autres étages. En effet, le dévonien moyen et supérieur, et le carboniférien, avec

(1) *La Géographie*, 15 juillet 1904, voir le plan à la page précédente.

(2) On verra plus loin que les calcaires sont une rareté à la base du crétacé dans le Tadmaït ; il y a là un point de détail à étudier.

leurs masses calcaires et argileuses, sont nécessairement, ou tout à fait imperméables, ou le sont du moins beaucoup plus que les grès tendres du crétacé inférieur.

Ces derniers sont une formation bien connue des géologues algériens, ce sont les grès à dragées ; on les appelle ainsi, parce qu'ils sont semés de graviers de quartz, ayant à peu près la forme et la couleur d'une dragée ; ils contiennent aussi de petites sphères pédonculées que les Arabes appellent *kerboub* (pilules) qui sont très caractéristiques, et qui ont valu à cette même formation un autre nom, celui de grès à sphéroïdes. Une autre caractéristique de ces grès est la fréquence de troncs d'arbres silicifiés, souvent énormes et qui ont servi de carrières aux tailleurs de silex ; leur voisinage est jonché d'éclats attestant la présence d'ateliers.

La roche elle-même est d'aspect très constant, de tons rougeâtres ou jaunâtres, assez tendre, et parfois se coupant au couteau, mais seulement dans sa masse, car la surface au contraire est durcie et résistante. En somme un terrain très caractéristique, très semblable à lui-même, facile à reconnaître : c'est lui qu'on rencontre invariablement aux oasis, partout où il n'est pas recouvert par des lambeaux quaternaires, c'est lui qui donne la vie aux palmiers dans les trois provinces, Gourara, Touat et Tidikelt, sur la bande entière de cinq cents kilomètres. Il représente l'étage inférieur du crétacé et il se trouve tout à fait à la base du Tadmaït ; au pied des hautes falaises, par lesquelles se termine invariablement ce grand plateau calcaire, les grès à dragées débordent largement, font un liseré continu, un gigantesque trottoir.

Ainsi donc, en résumé, les oasis Sahariennes s'alignent, sur un demi cercle immense, au pied de la falaise terminale du Tadmaït, sur le grès à dragées, au voisinage du terrain primaire. Cette simple définition s'applique à toutes les palmeraies, à une petite exception près, le groupe septentrional du Gourara, de Charouin à Ouled-Saïd ; ce petit district est alimenté par les eaux de l'Atlas, par l'intermédiaire du terrain des « *Gour* » et du grand Erg ; il fait partie du Gourara au point de vue politique et économique, mais, au point de vue géographie physique, ses affinités sont avec le groupe de l'Oued-Saoura.

L'origine des eaux. — Nous avons encore peu de renseignements précis sur le climat des oasis ; pourtant le lieutenant Niéger nous donne, sur les pluies, quelques chiffres intéressants. « En 1901, il y avait douze ans que la région n'avait pas eu de pluies... Pendant l'année 1901, quelques pluies. En 1902 on a obtenu, à Adr'ar, 60 millimètres. » Ce sont des orages brusques et violents, défonçant les toits en terre battue, délayant les murettes de sel, des catastrophes gaies ; leur extrême rareté est soulignée par ce fait, que rien n'est prévu pour s'en défendre. Il est clair que, dans un pareil pays, on ne peut pas compter sur les pluies locales pour alimenter la palmeraie. Et pourtant l'eau est réellement abondante : « Quelques oasis ont plus d'eau qu'il ne leur en faut. Aux offres d'argent qui ont été faites dans certains districts, pour augmenter le débit des *foggara*, il fut répondu par une fin de non recevoir. D'autres... ont accepté, mais sans grand empressement[1]. » Ainsi, ce n'est pas l'eau qui manque, les oasis ruissellent d'eau vive, de cascatelles, de petits ruisseaux où vivent des barbeaux. Tout cela est arraché au sol par le travail humain, et y rentre, pour ainsi dire, instantanément, pour y être absorbée par la végétation de la palmeraie. Il faut assurément que cette prodigalité éphémère, sur un tout petit point privilégié, soit alimentée par les réserves lentes d'immenses espaces désertiques. C'est le Tadmaït qui est le grand collecteur, et c'est à son aridité que les oasis doivent leur verdure.

La topographie du Tadmaït est encore presque inconnue ; hier encore elle l'était complètement. On sait pourtant que la plus grande partie du Tadmaït déverse vers les oasis ses eaux d'orages ; on connaît aujourd'hui l'existence de très grands oueds, tout-à-fait comparables, comme dimension, à l'Oued-Mya, qui a simplement sur eux l'avantage de les avoir précédés sur nos cartes ; ils coulent tous à l'opposé de l'Oued-Mya, vers l'Ouest, et ils sont tributaires des oasis ; ce sont les Oued Tilia, Hatou, etc., etc.[2].

Les grands plateaux crétacés, au Sud de l'Algérie, sont un pays d'ondulations lentes, dont il est dangereux de vouloir

---

(1) Niéger, *loc. cit.*

(2) On les trouvera sur la carte Niéger.

préciser l'allure dans l'état de nos connaissances. On sait pourtant que dans la partie nord de ce plateau crétacé, entre Ghardaïa et El-Goléa, court une arête assez bombée qui sépare les deux grands Erg, occidental et oriental. Je croirais volontiers, sous bénéfice d'inventaire, que cette arête se prolonge au Sud, à travers tout le plateau ; qu'elle va rejoindre à l'Aïn-Kahla la chaîne médiane du Mouidir-Ahnet, prolongée elle-même par l'arête du Hoggar. Il y aurait là un grand trait général de l'orographie Nord-Africaine. De part et d'autre de cette ligne, la cuvette synclinale d'Ouargla et le bombement anticlinal du Tadmaït occidental se font pendant et contraste. Ainsi s'expliquent en une phrase la différence extrême du mode d'existence dans les deux groupes d'oasis. Celles d'Ouargla sont massées au fond de la cuvette synclinale et vivent de leurs puits artésiens ; celles du Touat-Gourara et Tidikelt s'alignent sur cinq cents kilomètres, à la périphérie du bombement anticlinal, et vivent de leurs *fgagira*, c'est-à-dire de sources et de suintements captés à fleur du sol.

Cette explication est trop générale pour être rigoureusement exacte ; elle est, en particulier, inadéquate pour le Tidikelt. M. Flamand attribue à l'eau d'In-Salah une origine méridionale ; il la croit venue du Mouidir, et l'hypothèse n'est pas invraisemblable ; les grès du Mouidir sont, assurément, un gros réservoir d'humidité, avec lequel il est facile d'imaginer que le Tidikelt puisse être en communication. Pourtant, on ne peut guère supposer que l'oasis d'In-R'ar soit, par une coïncidence purement fortuite, précisément au débouché d'un très grand oued descendu du Tadmaït. Il faut, apparemment, se garder de conclusions absolues et supposer que le Mouidir et le Tadmaït collaborent à la prospérité du Tidikelt.

Il en a grand besoin, car il se trouve dans des conditions manifestement défavorables pour utiliser la nappe d'eau du Tadmaït. Tandis que les palmeraies du Gourara et du Touat s'étendent bout à bout, en formation linéaire, au pied de la dernière pente, au point d'aboutissement nécessaire de tout ce que le plateau peut contenir d'humidité ; le Tidikelt, au contraire, étage ses oasis sur une pente assez marquée ; il y a cent cinquante mètres de différence d'altitude entre In-Salah et Aoulef ; les palmeraies d'In-Salah, d'In-R'ar, d'Aoulef, etc..., sont *parallèles* l'une à l'autre, au lieu de se prolonger en une « rue de palmiers »,

Il y a là des conditions spéciales, qui mériteraient une étude plus approfondie. Aussi bien le Tidikelt, comme importance numérique en palmiers et en âmes, est inférieur de moitié au Touat ou au Gourara.

Les ksouriens. — Sur la structure physique des oasis sahariennes, nous avons donc acquis, depuis l'occupation, un nombre assez considérable de données nouvelles. Nous avons été moins favorisés pour tout ce qui concerne l'homme, les questions de races, de mœurs, de langage ; encore bien que, sur ce chapitre aussi, il ait été fait quelques progrès.

Il a été fait un recensement qui réduit d'une bonne moitié les évaluations antérieures sur le chiffre de la population (environ 50,000). On a aujourd'hui un tableau méticuleux des ksour et des groupes de ksour, et on voit comment cette population se répartit. Le Touat, par exemple, a douze oasis, douze palmeraies distinctes, formant chacune un tout plus ou moins centralisé ; dans chacune un nombre variable de villages ; celle de Timmi, par exemple, en a 26 ; celle de Sbaa en a 2, et Noun en-Nas un seul. L'importance de chaque village varie de 25 à 500 habitants[1]. Des trois provinces, le Gourara est la plus importante numériquement (plus de 20,000 âmes) ; mais le Touat suit de près (18,272).

Le dessin général et la silhouette du village n'ont rien de particulier, ce sont les ksour classiques du Sud Algérien. Ils sont construits avec les matériaux du pays ; le crétacé, au-dessus et parfois au-dessous des grès à dragées, a des bancs épais d'argile, que les indigènes appellent « *tin* » ; ces argiles ont été et sont encore très exploitées, les galeries d'exploitation sont parfois habitées, et dans une faible mesure, il y aurait donc lieu de signaler aux oasis des vestiges de troglodytisme (*Tesfaout* au Gourara, *El-Ahmer* au Touat). En général le *tin* est employé à la confection du pisé et des briques crues, matériaux habituels de construction ; les ksour des oasis sahariennes doivent au *tin* une coloration générale rouge qui est leur est propre, au moins si on les compare aux ksour d'Ouargla, d'Es-Souf. Là-bas les matériaux de construction sont tout autres, la chaux et le

(1) Niéger, *loc. cit.*

Digitized by Google

plâtre abondent, les villages sont d'un blanc éclatant ; et ce n'est pas une simple question de coloration ; l'architecture, dans la cuvette d'Ouargla, est bien moins primitive. On ne connait rien, aux oasis sahariennes, de comparable aux superbes moulures de plâtre, qu'on exhume dans les ruines de Sedrata. Ouargla et El-Souf connaissent et pratiquent la voûte ; aux oasis toutes les maisons sont couvertes d'une mauvaise terrasse en terre avec une ossature de troncs de palmier ; on sait que le tronc de palmier n'a pas de résistance, quelque faible portée qu'on lui donne il fléchit progressivement en arc de cercle ; il ne donne donc que de petites terrasses éphémères, à travers lesquelles le pied passe, et à la merci d'un orage. Ces monceaux de terre battue ajourée, que sont les ksour des oasis, avec leurs longs passages couverts, font une impression de termitières.

La gloire des oasis ce sont leurs *fgagir*. On sait qu'une *foggara* (pluriel *fgagir*) est tout simplement un canal souterrain de captage et d'adduction. Rien de plus connu en tout pays. Ce que les *fgagir* des oasis ont de particulier c'est leur immense développement. Chacune de ces fgagir a plusieurs kilomètres de longueur. Niéger, qui n'a pas la prétention d'être complet en a compté trois cent soixante-douze au Touat seulement ; ce serait au moins deux mille kilomètres de cheminement souterrain ; or, ces canaux sont des galeries où un homme peut à la rigueur circuler, ils sont munis de puits d'aération de dix en dix mètres ; la tête de la *foggara* est toujours à une profondeur de plusieurs dizaines de mètres. Au voisinage de chaque oasis, on voit se poursuivre jusqu'au bout de l'horizon les lignes parallèles des puits d'aération, chacun avec son bourrelet de terre d'extraction ; c'est un paysage de taupinières géométriquement disposées. Cet évidement du sol rend les voyages de nuit dangereux ; c'est un accident banal que la chute au fonds d'un puits d'une bête au pâturage, d'un cavalier, d'un piéton même. Il faut songer aux instruments primitifs avec lesquels ce gigantesque travail a été mené à bien, des pioches et des couffins remplis de déblais, qu'on se passe de main en main. D'après les indigènes, le travail de creusement a progressé d'aval en amont, c'est-à-dire qu'on a attaqué la nappe souterraine à son point d'affleurement, et qu'on a poussé la galerie horizontale jusqu'à ce que le débit soit devenu suffisant. C'est en effet ce qui semble vraisemblable. Les ksouriens

Digitized by Google

actuels suffisent à peine à l'entretien de leurs *fgagir*, ils en ont laissé tarir beaucoup qu'il serait possible de revivifier. On n'imagine pas qu'ils pourraient concevoir et créer de toutes pièces le lacis compliqué de leurs canaux souterrains, s'ils ne l'avaient trouvé tout fait. Et même on n'imagine pas, si abâtardis qu'on suppose les ksouriens actuels, qu'une génération déterminée de leurs ancêtres en aient jamais été beaucoup plus capables qu'eux. Les *fgagir* n'ont pas dû naître d'un plan préconçu, elles sont l'aboutissement de tâtonnements progressifs à travers les siècles. Elles semblent porter témoignage de l'assèchement graduel du pays, les premières devaient être beaucoup plus courtes et pourtant suffisantes, mais de génération en génération il a fallu chercher à une profondeur croissante dans le sol, l'eau nécessaire à l'irrigation. Cette hypothèse en tout cas me paraît la seule qui rende compte de la disproportion entre l'énormité de l'œuvre et l'insuffisance de ceux qui l'ont exécutée.

Les lois et les coutumes, en matière d'irrigation aux oasis sahariennes, n'ont pas encore fait l'objet d'une étude détaillée ; pourtant, la monographie du Touat, par le lieutenant Niéger, contient, à ce sujet, un alinéa très intéressant. Au Touat, l'eau est objet de propriété en soi, indépendamment du sol ; il est courant qu'un propriétaire de palmiers soit simplement locataire de l'eau, sans laquelle sa propriété ne saurait subsister. « Cette anomalie, dit Niéger, s'explique facilement par le désir que les gens riches de la contrée, possesseurs de *foggara*, avaient de conserver les moins favorisés dans leur dépendance. » On comprend aisément, en effet, que la possession de l'eau soit un instrument de domination, et que les simples propriétaires de palmiers constituent une classe inférieure et dépendante. Chaque *foggara* a donc son propriétaire, ou plus généralement ses propriétaires, et qui ne sont pas le moins du monde indivis; la proportionalité de leurs droits se mesure très exactement au nombre de puits d'aération qui appartient à chacun. Chaque section de *foggara* a donc son propriétaire : Niéger ne nous dit pas s'il est responsable de son entretien : cela paraît probable, et, dans ce cas, la propriété des *fgagir* ne serait pas seulement un instrument de domination, elle présupposerait une certaine situation de fortune et une certaine prééminence sociale : il est clair que, pour entretenir une *foggara*, pour faire face aux aléas d'un éboulement

Digitized by Google

par exemple, il faut disposer, soit de capitaux, soit d'une clientèle étendue d'ouvriers. On ne nous dit pas non plus si la communauté se désintéresse entièrement de cette question vitale de l'irrigation. C'est peu vraisemblable : qu'arrive-t-il, par exemple, si le propriétaire d'une section de *foggara* laisse dépérir sa propriété et compromet, par là, la prospérité d'une portion de l'oasis ? Nous ne savons pas davantage comment se fait la location de l'eau ; y a-t-il des baux, des enchères ? On devine l'existence de tout un code minutieux de l'irrigation, qu'il serait intéressant de connaître.

Le lieutenant Niéger nous donne d'intéressants détails sur la répartition matérielle de l'eau. Ailleurs, dans l'oasis de Figuig, par exemple, ce qui se répartit, ce qui fait objet de propriété et de contrats, c'est le tour d'irrigation, l'heure, la fraction de temps pendant laquelle on aura l'usage de l'eau. C'est donc le temps qui se mesure au moyen de la *karrouba*, un vase en cuivre, percé d'un trou, qui joue le rôle d'horloge hydraulique, ou, plus simplement, de sablier d'eau. Ce mode de répartition n'est pas inconnu au Touat, mais il y est rare. Niéger mentionne « une seule *foggara* à Tementit, où chaque propriétaire prend l'eau pendant un temps déterminé et arrose immédiatement son jardin. » En général, c'est l'eau elle-même qu'on mesure ; on jauge son débit, et il est curieux de voir comment les ksouriens ont résolu ce problème délicat. L'instrument dont ils se servent porte le nom de *chekfa* ; c'est une plaque de cuivre percée de trous. Chacun de ces trous a une dimension déterminée ; les uns sont l'unité de mesure *(habba)*, et les autres en sont des fractions ou des multiples. Il suffit de barrer entièrement le courant avec cette plaque de cuivre ; « l'équilibre est établi lorsque l'eau coule par une gouttière ménagée à la partie supérieure de l'instrument ; on bouche à cet effet le nombre de trous nécessaires dans la *chekfa*. Il suffit alors de compter un à un les trous restés libres, et qui correspondent à des mesures connues (*habba*, 1/2 *habba*, etc...), pour avoir le débit. » Du moment que les ksouriens ont un instrument de jauge, suffisamment précis et pratique, il est aisé de concevoir comment s'opère la répartition. Au débouché de chaque *foggara*, dont le débit est jaugé, se trouve un « *kasri* », que les Français appellent un « peigne » à cause de sa forme. C'est, si l'on veut, un delta de pierre entre

les branches duquel l'eau de la *foggara* se divise. Chaque dent du peigne, ou chaque branche du delta a son propriétaire, auquel une *chekfa*, disons un compteur, fixé à demeure, assure automatiquement la quantité d'eau exacte qui lui revient. Il est curieux de voir comment, à travers les trous de la *chekfa*, l'eau des oasis se vend et se loue, pour ainsi dire goutte à goutte. Chaque ksar a son jaugeur d'eau, *Kiel el-ma* qui est en même temps, dans les questions d'irrigation, quelque chose comme un arbitre ou un juge.

Sur l'organisation politique du Touat, le peu que nous savons permet, du moins, d'en affirmer le caractère berbère. Le rouage essentiel est la *djemaa*, composée de tous les notables de chaque ksar ; mais nous sommes assez mal fixés sur ses attributions et ses moyens d'action ; nous ne savons pas si elle délègue son autorité et à qui, ni de quelle façon elle fait exécuter ses décisions. Son autorité, en tout cas, ne dépasse pas les limites du ksar, et dans ce groupement de ksour, qui est une oasis, il ne semble pas y avoir de rouage politique central, aucune cohésion, au moins en théorie. En pratique, pourtant, il y a souvent une famille prépondérante, dont le chef dirige, tant bien que mal, tout le district. C'était le cas des Ouled-Badjouda, à In-Salah ; c'est le cas de Mohammed ben Abd er-Rahman, au Timmi ; de Abd el-Qader ben El-Hadj Bel Kacem, au Bouda. A ces petits seigneurs féodaux le gouvernement français confère aujourd'hui, et le sultan du Maroc conférait autrefois, le titre de qaïd ; mais c'est un titre étranger, auquel rien d'officiel ne correspond dans l'administration indigène.

Il faut encore signaler ici comme partout dans l'Afrique du Nord le rôle politique des zaouia ; au Touat, zaouiet Kounta et surtout zaouiet Reggan, au Gourara el-Hadj-Guelman. Enfin, deux grands çoffs, divisent la population de toutes les oasis Sahariennes, le çoff Lahmed et le çoff Sofian,

Cette institution du çoff, encore qu'elle nous paraisse, avant tout, à nos yeux d'Européens, un principe de division et de guerre civile, est au contraire ici le seul lien entre les différents districts, puisqu'elle est la seule qui s'étende à la totalité du pays. En dehors des influences personnelles et religieuses, la *djemâa* dans le ksar, le çoff dans l'ensemble des oasis sont les seules institutions politiques existantes.

Digitized by Google

Les divisions principales de la société sont bien connues ; tout à fait en bas l'esclave Soudanais ; immédiatement au dessus le *hartani* (pluriel *harratin*), qui est aux oasis un demi esclave, un serf de la glèbe, un *khammès*, le paysan prolétaire. Au dessus, enfin, la classe des hommes libres. Cette dernière comporte elle-même trois subdivisions : tout à fait en haut de la hiérarchie sociale sont les *chorfa* (descendants du Prophète), et les *merabtin* (descendants de saints, d'ascètes illustres) : au dessous les *aouam*, la tourbe des simples musulmans dont les ancêtres ne furent jamais béatifiés. Nous pourrions dire les nobles et les roturiers, à condition de se souvenir que dans la Berbérie théocratique toute noblesse est religieuse et la sainteté héréditaire.

Les oasis sont un pays bilingue, et peut-être faudrait-il dire trilingue ; car les nègres esclaves ont un idiome spécial, le *kouria*, qui serait un pot-pourri de toutes les langues soudanaises. Quant à l'arabe et au berbère qui sont les deux langues dominantes, on ne voit pas encore avec netteté leurs domaines respectifs. Il serait insuffisant de dire que l'arabe est la langue de la rue, des relations avec les étrangers, tandis que le berbère est le patois de famille. Cela est vrai sans doute pour beaucoup de Ksouriens, la majorité apparemment, mais non pas pour tous ; non seulement le berbère a tout à fait disparu de beaucoup de familles où on se vante d'être Arabe, mais les *harratin* eux-mêmes ne le connaissent pas, ou du moins ce n'est pas pour eux la langue maternelle ; l'arabe leur est beaucoup plus familier. A proprement parler, le berbère serait la langue d'une catégorie bien délimité des Ksouriens, ceux qui répondent au nom de *Zenati* ; ils sont très nombreux, beaucoup de ksour sont entièrement peuplés de Zenati ; et la langue qu'ils parlent, celle que nous appelons le berbère, il l'appellent, eux la *Zenatiya*.

Du moins en est-il ainsi au Gourara et au Touat ; au Tidikelt on trouve encore des Zenati[1], mais la plupart des Berbérisants semblent apparentés aux Touareg (Touareg blancs ou Kel Amellel, Ahl Azzi...) ; et à leur langue ils donnent le nom de *Targuiya* ; ce serait un dialecte berbère assez éloigné de la *Zenatiya*.

En somme, on trouve aux oasis non pas une diffusion générale de l'idiome berbère dans toutes les familles, mais un bloc bien

---

(1) Laquiere, *loc. cit.*, p. 10.

délimité de Ksouriens parlant le berbère, conscients du lien ethnique qui les unit, et conservant leur vieux nom de tribu.

Cela revient à dire qu'il y a, aux oasis, des Arabes et des Berbères. Mais ici, comme dans le reste de la Berbérie, il serait imprudent de croire à une différence de sang et d'origine ; il y a deux langues et deux cultures, mais non pas nécessairement deux races. Ce serait plutôt à propos des Haratins qu'on pourrait parler d'une race à part, étrangère à la Berbérie (la fameuse race garamantique) ; mais la question qui a fait couler beaucoup d'encre est aussi insoluble qu'au premier jour.

C'est au point de vue historique, et non pas anthropologique, qu'il faut envisager la question pour avoir quelque chance d'aboutir, dès à présent, à une solution. A coup sûr on voit nettement à quelle époque et sous quelle influence le pays s'est arabisé.

On sait depuis longtemps, depuis Léon l'Africain, que, en l'année 1492 le Touat a été le théâtre d'un épisode tragique ; à cette époque, sur l'instigation de Mohammed ben Abd el-Kerim ben Mer'ili, plus connu sous le nom d'El-Mer'ili, les Juifs furent massacrés et leur synagogue détruite[1]. Mais ce qui pouvait paraître un simple fait divers tragique, a été en réalité, pour les oasis, un évènement considérable, un tournant de l'histoire. Le « temps des Juifs », l'histoire de leur établissement, leur prospérité, leur massacre, tout cela revient à chaque instant dans les traditions indigènes, et non pas seulement dans leurs traditions orales. M. Vattin, interprète militaire, a retrouvé au Touat, a traduit et se prépare à publier un manuscrit arabe d'histoire locale ; le titre est « *El-Bassit* » par Sid Mohammed et-Taïeb ben el-Hadj Abd er-Rahim. M. Vattin a bien voulu me permettre de feuilleter sa traduction et de prendre quelques notes. « *El-Bassit* » parle longuement des Juifs.

Ils se seraient établis au Touat « l'année de l'éléphant », c'est-à-dire l'année où Abraha, roi de l'Ethiopie, monté sur un éléphant blanc, entreprit une expédition contre La Mecque, pour renverser le temple de la Kaaba ; ce qui nous reporterait au VIe siècle de J.-C. Les arabisants diront ce qu'ils pensent de cette indication chro-

(1) R. Basset dans *Journal Asiatique*, VIIIe série, X, 1887, p. 365 et suiv.

Digitized by Google

nologique. Il est curieux en tout cas que les traditions indigènes conservent le souvenir d'une migration de Juifs, d'un établissement en masse. Et il ne l'est pas moins qu'on attribue à cet établissement une date aussi reculée, antérieure à l'hégire ; c'est d'ailleurs l'événement le plus ancien dont les oasis ont gardé souvenance.

Les traditions nous montrent des juifs ksouriens, propriétaires, agriculteurs, tout différents du mercanti usurier qu'est actuellement le juif de l'Afrique mineure. Les puits artésiens d'Ouled Mahmoud et de Kaberten (au Gourara) sont attribués aux juifs ; d'après Niéger « la *foggara* Hennou de Tementit, et toutes les *foggara* mortes comprises entre Zaouiet-Sidi-Bekri et Beni-Tameur » seraient l'ouvrage des juifs. D'après la même autorité ils auraient eu trois cent soixante-six ksour. C'est à eux qu'on attribue la fondation des ksour de Tementit, qui serait resté jusqu'en 1492 une oasis juive. C'est là un fait considérable si l'on songe que Tementit est encore aujourd'hui la capitale morale du Touat, son centre industriel, commercial, et si l'on peut dire industriel.

Il n'est pas interdit d'espérer que des découvertes archéologiques viendront jeter quelque jour sur cette civilisation disparue. J'ai estampé dans le ksar de R'ormali (oasis de Bouda), une inscription hébraïque, qui a été publiée par M. Philippe Berger(1) ; c'est une pierre tombale de 1329. Cette inscription est d'un travail soigné, il est peu probable qu'elle soit la seule. On retrouvera peut-être l'emplacement de la grande synagogue détruite ; l'oasis de Tementit est semée de ruines de ksour, auxquels le souvenir des Juifs reste attaché, et qu'on n'a pas fouillées.

Les traditions indigènes ont conservé de la persécution un souvenir détaillé. Ils connaissent parfois le lieu de sépulture des victimes. D'après Niéger « un massacre aurait eu lieu entre Sbaa et Meraguen. Les indigènes montrent à trois kilomètres Sud-Ouest de Guerara, une espèce de tumulus, qui serait le tombeau des infidèles ». El-Mer'ili, l'ennemi des Juifs, eut à surmonter de grosses résistances locales ; son principal adversaire fut le cadi de Tementit, el-Asmouni, qui chercha à intéresser à sa cause, ou plutôt à celle des Juifs, les ouléma du Maghreb. Les

(1) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, mai 1903.

massacres ne furent décidés qu'après consultation de saints personnages lointains, parmi lesquels on cite Es-Snousi et Et-Tounsi. L'assassinat du fils d'El-Mer'ili au Touat[1] longtemps après la persécution laisse deviner qu'elle avait semé des haines vivaces, et qu'elle avait obtenu un résultat complet et immédiat.

La mémoire d'El-Mer'ili, dont le tombeau est à Bou-Ali, est aujourd'hui en grande vénération aux oasis; mais on pourrait presqu'en dire autant de ses victimes; à coup sûr il ne s'attache pas à leur souvenir la haine et le mépris dont le musulman poursuit ordinairement l'infidèle. C'est déjà un fait remarquable que ces Juifs exterminés depuis quatre cents ans ne soient pas tombés dans l'oubli. On parle du « temps des Juifs » avec une sorte de piété; c'était le temps où les sebkhas étaient des lacs, où le Touat avait ses *felouques*, le bon vieux temps; les Juifs apparaissent comme des bienfaiteurs, auteurs des puits artésiens et des *fgagir*, créateurs d'oasis et fondateurs de ksour. L'inscription de R'ormali n'est pas la moins du monde abandonnée, elle est un peu traitée en fétiche, encastrée dans un pilier de pisé, le côté gravé en dehors. Dans les ruines du ksar juif d'Ar'lad (oasis de Tamentit) les femmes vont pleurer, avec l'espoir, il est vrai, d'être récompensées de leurs larmes par la découverte d'un trésor. Le commandant Laquière, écrit : « La tradition courante au Touat est que les gens de Tementit tiennent cette aptitude à l'industrie et au commerce de leurs ancêtres juifs, à qui serait due la fondation de la ville. Les indigènes se défendent d'ailleurs de cette origine et disent que, lors de l'arrivée des musulmans dans le pays, les Juifs ont disparu en majeure partie. D'après eux, seuls les habitants du quartier d'Akbour descendraient des Juifs fondateurs de Tementit. Les descendants d'ailleurs sont de parfaits musulmans aujourd'hui, se disent même marabouts et enseignent le Qoran[2].

Il en est de même a peu près partout aux oasis; on ne trouvera jamais un Ksourien qui ne renie ses propres ancêtres Juifs, mais il avoue ceux de son voisin. Au fond, malgré les siècles écoulés, tous savent à quoi s'en tenir, et dans les victimes d'El-Mer'ili ils reconnaissent des aïeux. La persécution de 1492

---

(1) BARTH, *Reisen und Entdeckungen* II, p. 83.

(2) Loc. cit, p. 22.

Digitized by Google

n'a pas été simplement le massacre de quelques Juifs, elle a été surtout la conversion en masse d'un peuple.

Ceci posé on voit quelle a été la portée de cet évènement. Les arabisants admettent qu'il s'en est produit de similaires à la même époque dans toute la Berbérie. Au xv[e] et au xvi[e] siècle, l'Islam, chassé d'Espagne, poursuivi jusqu'en Afrique par les chrétiens, se ressaisit et se rénove ; le sentiment religieux s'exaspère, les saints, les marabouts, les missionnaires pullulent ; c'est le moment où les vieux noms berbères des tribus disparaissent, pour céder la place aux dénominations actuelles, tirés de marabouts éponymes ; pour la première fois, l'Afrique mineure s'islamise intégralement[1]. A la fin du xv[e] siècle, les oasis Sahariennes avaient apparemment grand besoin d'être islamisées ; ce n'est pas seulement le judaïsme qui y a laissé des vestiges, c'est aussi le christianisme, ou en tout cas le paganisme, sinon aux oasis mêmes, du moins dans le voisinage.

Dans l'Oued-Saoura, à une trentaine de kilomètres au Sud de Beni-Abbès, auprès du ksar de Tametert, on montre les ruines d'un ksar au sommet d'une butte ; c'est Ksar-en-Nsara, le bourg des chrétiens. D'après la tradition, ce bourg, peuplé de chrétiens, aurait subsisté jusqu'à une date indéterminée, où les musulmans l'assiégèrent, le prirent et le détruisirent. A une pareille distance des côtes marocaines, ces chrétiens ne peuvent pas avoir été des Portugais ; s'agirait-il donc d'une communauté chrétienne indigène, qui aurait été détruite à l'époque où les Juifs furent persécutés ? M. Basset, consulté, croit cette hypothèse inadmissible. Il ne faut pas d'après lui prendre trop à la lettre le nom de Nsara (chétiens) ; « Je le regarde comme synonyme de Djohala (païens) ; ces noms s'échangent souvent dans les traditions populaires : comme dans les chansons de gestes, les Saxons de Guiteclin (alias Witikind), jurent par Mahom, Apollin et Tervagant ». Les habitants de Ksar-en-Nsara n'étaient donc pas des chrétiens, c'étaient des païens ou semi-païens, peut-être des kharedjites à coup sûr, des ennemis de la foi orthodoxe, puisque leurs voisins musulmans les ont anéantis. Rien ne nous autorise d'ailleurs à fixer au xvi[e] siècle la date de cet anéantissement. Pourtant, la précision des souvenirs indi-

---

(1) R. Basset, *Notes de Lexicographie berbère*, ii, p. 5.

Digitized by Google

gènes me semble rendre peu vraisemblable une date très reculée ; et il y a bien là un petit fait, mal éclairci, qui indiquerait la persistance aux oasis d'un état d'âme plus ou moins étranger ou hostile à l'Islamisme.

On sait que, dans toute la Berbérie, des débris d'institutions et de mœurs romaines ont survécu longtemps à l'Islam, les derniers se retrouvent aujourd'hui encore dans les tribus restées les plus berbères de l'Afrique du Nord, dans la Kabylie du Djurdjura, dans l'Aurès ; il faut assurément ranger les oasis sahariennes parmi les coins de Berbérie où l'on rencontre en plus grande quantité ces sortes de fossiles romaines. Les ksouriens agriculteurs ont conservé, non seulement le souvenir, mais encore l'usage très vivant du calendrier Julien, avec les noms latins des mois, encore très reconnaissables, *Naier* (Januar), *Fobraier*, *Maris*, *Ibril*, etc... Chaque année ils fêtent le 12 janvier de notre calendrier grégorien, qui est le premier du calendrier Julien.

En somme il s'est conservé aux oasis sahariennes, pendant tout le moyen âge, une société berbère, au milieu de laquelle survivait, dans certaines communautés, une religion de l'empire Romain ; le judaïsme est d'une façon générale, un état d'esprit archaïque, antérieur à la conquête islamique. C'est du moins la seule hypothèse qui rend compte des faits observés. Contre cette société berbère, partiellement infidèle, il se produisit à partir de 1492, une réaction violente de l'Islam et de la culture arabe.

Il n'est pas malaisé d'en mesurer les effets. Ils ont été moins considérables que dans l'Oued-Saoura, d'où la langue berbère a été complètement éliminée ; aux oasis, langue et société berbères se sont maintenues, mais dans une situation inférieure et subordonnée. L'usage de toute autre écriture que l'Arabe a disparu ; et il semble que cela n'ait pas été seulement une conquête sur l'écriture hébraïque, mais aussi sur l'écriture berbère, le *Tifinar'*. Les inscriptions *Tifinar'* abondent au Tadmaït, et on s'est trop pressé peut-être de les attribuer exclusivement aux Touareg actuels. En tout cas, il existe à Tementit, auprès du ksar de Bassi, un rocher couvert de *Tifinar'*. Il est peu vraisemblable que ce soit une inscription *Targui*, que ferait-elle en plein oasis de Tementit où les Touareg n'ont jamais eu aucune influence ; et si c'en était une, les indigènes la connaîtraient pour telle ;

Digitized by Google

or, ils la considèrent comme une inscription juive, si bien qu'un mercanti juif d'Adrar, peu lettré apparemment, a pu s'y laisser prendre et verser de vraies larmes d'émotion sur cette soi-disant relique des siens. Il est vraisemblable qu'elle est, sinon juive, du moins « du temps des Juifs », d'une époque où les Zenata de Tementit avaient encore l'usage du *Tifinar'*. Sa présence dans l'oasis, et l'oubli dans lequel elle est tombée semblent témoigner d'un recul de la culture nationale Berbère.

En tout cas la prédominance politique et sociale, aux oasis Sahariennes, appartient presque partout aujourd'hui à des familles de langue et, s'il fallait les en croire, de race arabe. Les nombreux Zenata parlant berbère, et qui ne peuvent renier ni le nom de leur tribu, ni leur idiome, en rougissent et cherchent du moins à rattacher leur origine à l'Arabie au moyen de fausses généalogies. C'est le résultat de la révolution religieuse à laquelle El-Mer'ili a attaché son nom, et qui fut un épisode dans le grand effort de rénovation islamique aux XV^e^ et XVI^e^ siècles.

Si l'on admet cette conjecture historique le sens des mots *arabes* et *berbères*, aux oasis Sahariennes, nous apparaît beaucoup plus clair. Les Arabes sont les derniers venus, les collaborateurs et les continuateurs d'El-Mer'ili, des Algériens et des Marocains de culture arabe, immigrés pour la plupart depuis le XVI^e^ siècle. Les Berbères sont les descendants des anciens maîtres du pays, et un certain nombre d'entre eux sont des renégats du judaïsme.

S'il est assez facile de préciser l'époque où a pris fin la domination des Berbères, il est assez difficile de dire quand et comment elle a commencé. On a vu déjà que le souvenir s'est conservé d'une migration Juive dans « l'année de l'éléphant » c'est-à-dire au VI^e^ siècle ; et il est bien probable qu'il s'agit là d'une migration Berbère. On retrouve dans les traditions le souvenir d'autres migrations postérieures ; en 289 de l'hégire (901 de l'ère chrétienne) une migration serait venue de l'Est, provoquée par les exactions d'Ibrahim ben Ahmed, gouverneur de l'Ifriqiya ; les immigrés se fixèrent au Reggan, et donnèrent au pays le nom de Touat, parce qu'ils étaient fatigués (*ouatin*!!)[1]. Des migra-

(1) La même légende et la même étymologie sont appliquées à des nègres de la suite du roi de Melli, Mensa Mousa. *Cf.* Basset, *Histoire de Tonbouktou*, p. 21.

tions marocaines sont signalées en 960 et en 1062 après J.-C. En 1067, des Zenata chassés du Tafitalelt par les Lemtounas, se réfugièrent dans l'Oued Megidden, où ils séjournèrent longtemps avant de se fixer au Touat. D'une façon générale, il semble que les Berbères ont peuplé les oasis à une époque postérieure à l'empire Romain, puisqu'ils y ont importé le calendrier Julien et le judaïsme. Il est très possible que les souvenirs indigènes soient fidèles lorsqu'ils placent la première migration au VI[e] siècle à l'époque des Vandales et de Justinien. Il est probable aussi que l'Oued Megidder et le Gourara ont été sur le trajet des migrations Berbères, une étape importante où elles ont longtemps séjourné, comme la tradition l'indique, à propos des Zenata du Tefilalelt. C'est un fait curieux, en effet, que les Arabes donnant aux Berbères, le nom de *Gouarir* (singulier *Gourari*), c'est-à-dire habitants du Gourara, et cela dans toute l'étendue des oasis, au Tidikelt et au Touat aussi bien qu'au Gourara.

Au reste ces migrations Berbères, dont nous retrouvons, somme toute dans la mémoire des indigènes, des souvenirs assez précis, ont-elles trouvé un pays vide d'habitants ? Cela paraît peu probable, ne fût-ce qu'en considération des silex taillés qui n'y sont pas rares. C'est ici qu'il faudrait examiner la question des *Harratin*, s'il n'était plus prudent de la considérer provisoirement comme insoluble.

En résumé les oasis Sahariennes sont encore bien peu connues. Au point de vue philologique, ethnographique, anthropologique, presque tout reste à faire. En géologie et géographie, notre connaissance ne dépasse pas celle des linéaments généraux. Il est évident pourtant que de grands progrès ont été faits depuis quelques années, assez peut-être pour légitimer une tentative d'exposition systématique, mais qui reste naturellement, aussi prématurée que nécessairement brève.

E.-F. GAUTIER.

Professeur suppléant à l'Ecole des Lettres.

ÉTENDUE

DE LA DOMINATION CARTHAGINOISE

EN AFRIQUE

I

Lorsque Carthage fut fondée, les citoyens de la nouvelle ville durent s'engager à payer un tribut annuel aux Africains sur le sol desquels ils vinrent se fixer[1]. Il n'y a aucune raison sérieuse de rejeter ce renseignement, qui nous a été transmis par Justin[2]; nous devons donc croire que Carthage fut d'abord réduite à un territoire fort restreint, cerné par des tribus indigènes.

Les Carthaginois ne s'affranchirent définitivement de cette redevance qu'au bout de plusieurs siècles, longtemps après avoir établi leur suprématie sur une grande partie des côtes de la Méditerranée occidentale. On nous dit, sans préciser davantage,

(1) JUSTIN, XVIII, 5, 14 : *Itaque, consentientibus omnibus, Karthago conditur statuto annuo vectigali pro solo urbis.* — Cf. d'AVEZAC, *Esquisse générale de l'Afrique* (publiée en 1844, dans la collection de l'*Univers*), p. 190 : « Nous « savons avec certitude pour Carthage qu'il avait fallu acheter des indigènes « l'emplacement sur lequel on s'était établi, tout comme nous achetons, des « nègres chez lesquels nous portons notre commerce, l'emplacement où nous « voulons élever nos magasins; et le prix de cette cession était une redevance « annuelle, tout comme celles que nous payons sous le nom de coutumes. » Voir aussi MELTZER, *Geschichte der Karthager*, I, p. 226, et II, p. 92; MEYER, *Geschichte der Altertums*, II, p. 143.

(2) La fable fameuse de la peau de bœuf, inventée par les Grecs, s'explique, dans une certaine mesure, par e fait que l'espace dont les premiers Carthaginois disposèrent fut très exigu.

que, sous le commandement de Malchus[1] (dans la première moitié du VIe siècle), « ils accomplirent de grandes choses contre les Africains[2] ». S'agissait-il d'une offensive ou d'une défensive contre des voisins menaçants? nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que Carthage cessa, pendant de longues années, de payer le tribut. Mais, vers la fin du même siècle, après une guerre malheureuse, elle dut se soumettre de nouveau à l'obligation qu'elle avait acceptée jadis[3].

Un peu plus tard, vers 475-450[4], les Africains, dit Justin, furent contraints de renoncer au tribut qu'on leur payait[5].

La suppression du tribut, obtenue par la force, fut accompagnée ou suivie de la constitution d'un territoire carthaginois en Afrique. Un demi-siècle environ après cet affranchissement, nous constatons, dans les armées puniques, la présence de Libyens, recrutés, et non engagés comme mercenaires[6] : c'étaient donc des sujets de la République. Au début du IVe siècle, on signale des révoltes des Libyens[7], c'est-à-dire de ces mêmes sujets. Il y a donc tout lieu d'admettre que le territoire carthaginois fut formé dans le cours du siècle précédent.

Aucun texte n'indique les motifs qui déterminèrent Carthage à étendre sa domination à l'intérieur de l'Afrique. Mais nous pouvons aisément les deviner. Cette ville, dont la population dut être de bonne heure nombreuse, avait besoin d'une banlieue assez vaste, pour en tirer, du moins en partie, les subsistances qui lui

---

(1) Ou un nom voisin.

(2) JUSTIN, XVIII, 7, 2 : *Ducem suum Malchum, cuius auspiciis... adversus Afros magnas res gesserant.*

(3) JUSTIN, XIX, 1, 3 : *Adversus Afros vectigal pro solo urbis multorum annorum repetentes dimicatum. Sed Afrorum, sicuti causa iustior, ita et fortuna superior fuit, bellumque cum his solutione pecuniae, non armis, finitum.*

(4) Pour la date, cf. MELTZER, *loc. cit.*, I, p. 225; II, p. 85 et 92.

(5) JUSTIN, XIX, 2, 3 : *Afri compulsi stipendium urbis conditae Karthaginiensibus remittere.*

(6) DIODORE de Sicile, XIII, 44, 6 ; XIII, 54, 1 ; XIII, 80, 3. Il faut ajouter que Diodore, anticipant sans doute, indique, dès l'année 480, des levées de Libyens par les Carthaginois : XI, 1, 5 (cf. MELTZER, *loc. cit.*, II, p. 496). — *Thermae*, fondée en Sicile à la fin du Ve siècle, fut peuplée de citoyens carthaginois et d'Africains (DIODORE, XIII, 79 ; cf. PAUSANIAS, V, 25) : ces Africains devaient être des sujets de Carthage.

(7) DIODORE, XIV, 77 ; XV, 24. Cf. probablement POLYAENUS, V, 10, 1 ; FRONTIN, *Stratag.*, II, 5, 12.

étaient nécessaires. L'aristocratie qui gouvernait l'Etat désirait sans doute s'assurer, par la possession d'importants domaines, une source de fortune moins aléatoire que le commerce. D'autre part, il n'était pas prudent de laisser aux portes d'une grande cité, même défendue par de puissantes murailles, des barbares qui convoitaient évidemmment ses richesses, guettaient les occasions de s'en emparer et voyaient dans le paiement du tribut une marque de faiblesse. Ces barbares mêmes, une fois soumis, étaient destinés à devenir des soldats utiles pour les expéditions lointaines que rendaient inévitables le maintien ou l'expansion de la domination punique sur les rivages méditerranéens[1].

Les documents dont nous disposons nous permettent-ils de fixer l'étendue de ce territoire pendant les trois siècles qui s'écoulèrent entre sa constitution et la ruine de Carthage? C'est ce que nous voudrions examiner ici[2].

Il est à peine utile de noter que, quand Strabon déclare[3] que les Phéniciens s'annexèrent en Afrique tous les pays qui ne comportaient pas la vie nomade, cette assertion est manifestement erronée : le Tell des provinces d'Alger et d'Oran est une région agricole (ce que Strabon lui-même n'ignorait pas[4]) : or rien n'indique qu'il ait appartenu aux Phéniciens, et plus particulièrement aux Carthaginois. Il est également impossible de prendre à la lettre cette affirmation d'Appien que Carthage fut maîtresse de presque la moitié de la Libye[5].

II

Dans l'étude que nous entreprenons, nous n'avons de renseignements précis et un peu détaillés que pour l'époque de la chute de Carthage. Nous savons, en effet, que la province

(1) Cette dernière raison est indiquée par Meltzer, *loc. cit.*, II, p. 86.

(2) Voir, à ce sujet, MELTZER, I, p. 226-227 ; II, p. 87-88 ; TISSOT, *Géographie de la province romaine d'Afrique*, I, p. 532 et suiv. Parmi les ouvrages plus anciens, citons MANNERT, *Géographie ancienne des Etats Barbaresques*, traduction MARCUS et DUESBERG, p. 264 et suiv.

(3) XVII, 3, 15.

(4) XVII, 3, 11. 12.

(5) VIII, 57.

d'Afrique, créée en 146 avant J.-C., fut formée du territoire possédé en dernier lieu par la rivale de Rome(1). Or, la frontière de cette province, marquée par un fossé que Scipion Emilien fit creuser(2), peut être déterminée sur un certain nombre de points(3). Elle commençait à l'embouchure de la *Tusca*, aujourd'hui l'oued el Kébir, près de Tabarka(4); elle passait à l'est de *Vacca* ou *Vaga* (Béja)(5), puis au sud de Testour(6) et à l'est de Téboursouk, à proximité de la Siliana(7); plus à l'est, on a pu constater le passage de la fosse de Scipion à Henchir es Souar, au sud du djebel Zaghouane(8). A l'ouest d'Hadrumète et d'Achulla, la limite courait à peu de distance du rivage(9), qu'elle atteignait à *Thaenae* (Henchir Tina), à douze kilomètres au sud-sud-ouest de Sfax(10). Telle était l'étendue de la province romaine d'*Africa*, et par conséquent aussi celle du territoire carthaginois au milieu du second siècle avant notre ère.

(1) SALLUSTE, *Jugurtha*, 19. Cf. STRABON, XVII, 3, 15.

(2) PLINE L'ANCIEN, V, 4, 25 : *fossa inter Africanum sequentem et reges, Thenas usque perducta*. — Une inscription (*Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1901, p. 414) appelle cette fosse *fossa regia*.

(3) Voir, à ce sujet, TISSOT, *Géographie*, II, p. 3 et suiv. ; CAGNAT, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1894, p. 43-51 ; TOUTAIN, *Les Cités romaines de la Tunisie*, p. 19-20; GAUCKLER, *Bulletin archéologique du Comité*, 1901, p. 413-415. — Notons que l'épithète *regia*, *regiae*, accolée à certains noms de localités, ne prouve pas que ces lieux aient appartenu à des rois numides. Personne n'ira soutenir une telle opinion à propos de *Thimida Regia*, qui était située dans la vallée inférieure de la Méliana (TISSOT, II, p. 590-591), et qu'il ne faut évidemment pas identifier avec une *Thirmida*, mentionnée par Salluste (*Jugurtha*, 12) en Numidie (le lieu dont parle Salluste est peut-être *Thimida Bure*, dans la région de Dougga : cf. *C. I. L.*, VIII, 15420).

(4) PLINE, V, 3, 22 ; V, 4, 23 (et TISSOT, I, p. 533 ; II, p. 4). Cf. PTOLÉMÉE, IV, 3, 6, p. 637, édit. Muller.

(5) SALLUSTE, *Jugurtha*, 47 et 66 (passages indiquant que *Vacca* ne faisait pas partie de la province romaine). La frontière n'était pas très éloignée de *Vacca*, puisque Métellus, partant à la tombée de la nuit de son camp, qui était situé dans la province (peut-être à *Thisiduum*, Krich el Oued, près de Medjez el Bab : cf. *C. I. L.*, p. 1436 et n° 13188), arriva vers neuf heures du matin à un mille de *Vacca*. Voir SALLUSTE, *Jugurtha*, 61, 62, 68.

(6) Borne-limite trouvée « à dix kilomètres de Testour, sur la route de Bou Djelida » : *C. I. L.*, 14882 ; CAGNAT, *C. r. Académie des Inscriptions*, 1894, p. 45.

(7) Borne-limite trouvée à douze kilomètres à l'est-sud-est de Téboursouk, dans le djebel Cheïd, entre la Siliana et l'oued Khalled, à huit cents mètres au nord d'Henchir Chetlou : *Bulletin archéologique du Comité*, 1901, p. 414 ; indications de M. Gauckler.

(8) *C. r. Académie des Inscriptions*, 1894, p. 46.

(9) *De bello Africano*, 43. Cf. TISSOT, II, p. 14.

(10) PLINE, V, 4, 25.

Digitized by Google

Mais, entre la seconde et la troisième guerre punique, ce territoire avait été réduit à plusieurs reprises par les empiètements de Masinissa, dont la conduite rappelle celle de ces princes de Savoie arrachant l'une après l'autre les feuilles de l'artichaut du Milanais.

Malheureusement, les textes relatifs aux usurpations du roi numide manquent, pour la plupart, de précision. Nous essaierons d'en tirer parti, en laissant de côté pour le moment ceux qui se rapportent aux *Emporia* du littoral des Syrtes.

Après la seconde guerre punique, Masinissa envahit une grande partie du territoire punique, prétendant que le pays qu'il occupait ainsi lui avait autrefois appartenu. Les commissaires romains, envoyés comme arbitres sur la prière des Carthaginois, reçurent pour instructions de favoriser autant que possible Masinissa. Celui-ci ayant pu diminuer à son profit les possessions de Carthage, une paix fut conclue entre cette république et le souverain numide. Elle dura cinquante ans, dit Appien[1]. Comme nous savons d'autre part qu'elle fut rompue en 151, les évènements dont nous venons de parler se passèrent en 200 au plus tard. Où était le district usurpé par Masinissa? Nous l'ignorons. — Quelque temps après, les Carthaginois profitèrent d'une occasion favorable pour faire une razzia sur le territoire contesté. Après d'autres razzias, accomplies par les Carthaginois ou par les Numides, et la venue de nouveaux commissaires romains, Masinissa garda ce qu'il détenait[2].

Tive Live[3] raconte que, jadis, un territoire avait été pris aux Carthaginois par Gala, père de Masinissa, que Syphax en avait chassé Gala et que, par égard pour son beau-père Asdrubal, il avait rendu ce territoire à Carthage. Les Carthaginois en furent chassés à leur tour par Masinissa, en l'année 182. Les commissaires envoyés par Rome, à la suite de leurs doléances, ne prirent aucune décision et réservèrent le jugement de l'affaire au Sénat. Tite Live ne nous dit pas où était situé ce territoire : il n'y a

(1) VIII, 67.

(2) APPIEN, VIII, 68. — En 195, il y avait des contestations entre Masinissa et les Carthaginois : LIVE, XXXIII, 47.

(3) XL, 17.

pas lieu, croyons-nous, de l'identifier avec le pays des *Emporia*, envahi par Masinissa onze ans plus tôt(1).

En 172, nouvelles plaintes des Carthaginois, provoquées par un nouvel empiètement. Ils accusaient Masinissa d'avoir occupé, dans les deux années précédentes, soixante-dix villes et lieux fortifiés de la contrée qui leur appartenait(2). Le Sénat invita le roi à donner des explications à ce sujet(3), et, l'année suivante, Gulussa, fils de Masinissa, et des députés de Carthage se rencontrèrent à Rome pour plaider leur cause. Mais, ici, le texte de Tite Live présente une lacune(4). La conduite du Sénat dans des circonstances analogues autorise à penser qu'il ne donna pas tort à son allié.

On trouve dans Appien(5) des renseignements un peu plus précis sur une usurpation du souverain numide, usurpation dont la date n'est pas indiquée(6). Masinissa, dit l'historien grec, éleva des contestations au sujet de la région dite des Grandes Plaines et du territoire, comprenant cinquante villes, qu'on appelle *Tusca*(7). Les Carthaginois implorèrent les Romains, qui, après un long intervalle, envoyèrent des commissaires, parmi lesquels était Caton(8). Ceux-ci, étant arrivés sur le territoire contesté, demandèrent que les deux parties se déclarassent prêtes à accepter leur sentence. Masinissa y consentit, ayant confiance dans les Romains ; mais les Carthaginois, se souvenant de la conduite des précédents commissaires, firent observer que toute enquête et sentence nouvelles étaient inutiles, qu'il convenait simplement de constater la violation du traité de Scipion (c'est-

---

(1) On pourrait à la rigueur admettre que le récit d'Appien et celui de Tite Live se rapportent au même territoire. Mais, alors, il faudrait convenir que ces deux récits présentent de notables différences. Tite Live aurait omis toute la partie du litige qui se place entre 200 et 182.

(2) Live, xlii, 23 : ... *amplius septuaginta oppida castellaque agri Carthaginis biennio proximo Masinissam vi atque armis possedisse.*

(3) *Ibid.*, xlii, 24.

(4) *Ibid.*, xliii, 3.

(5) viii, 68-69.

(6) Appien se contente de dire « peu de temps après », οὐ πολὺ δ'ὕστερον [les évènements que nous avons rapportés tout à l'heure, d'après cet historien].

(7) Ἠμφισβήτει καὶ τῶν λεγομένων Μεγάλων Πεδίων καὶ χώρας πεντήκοντα πόλεων ἣν Τύσκαν προσαγορεύουσιν.

(8) Cf. Plutarque, *Caton l'Ancien*, 26.

Digitized by Google

à-dire du traité imposé à Carthage par Scipion l'Africain à la fin de la seconde guerre punique). Sur quoi, les Romains se retirèrent.

Faut-il rapporter à un seul et même évènement le récit de Tite Live au sujet des soixante-dix villes et le récit d'Appien que nous venons de reproduire? Il est permis de le supposer. Si l'on attache de l'importance aux chiffres donnés par les deux auteurs, on peut faire observer qu'outre les cinquante villes de la région de *Tusca*, les Grandes Plaines dont parle Appien en contenaient aussi un certain nombre et que, de cette façon, le chiffre de soixante-dix, mentionné par Tite Live, se justifie[1].

Tite Live indique qu'en 157, le Sénat envoya des commissaires pour juger un différend territorial entre Masinissa et les Carthaginois[2]. Peut-être est-ce à cette époque qu'il faut placer la mission romaine dont Caton fit partie et qui eut à s'occuper de la question des Grandes Plaines et du territoire de *Tusca*. Cependant cette conclusion ne s'impose pas : les commissaires de l'année 157 ont pu avoir à examiner quelque autre litige, ancien ou récent. — Un peu plus tard, en 152, on signale un nouvel envoi de commissaires romains, toujours à propos de contestations territoriales entre Masinissa et les Carthaginois[3]. Mais le sujet de ces contestations n'est pas indiqué.

Les Grandes Plaines, où une bataille avait été livrée en 203 entre Scipion l'Africain et les Carthaginois, appuyés par Syphax[4], ont été identifiées[5] avec la Dakla des Ouled Bou Salem (plaines de Souk el Arba et de Souk el Khmis, qui sont traversées par la Medjerda et qui s'étendent du sud-ouest au nord-est sur une longueur de quarante kilomètres) : opinion parfaitement admissible. En effet, le nom de Μεγάλα Πεδία, *Magni Campi*, convient à cette région plus qu'à toute autre, dans la

(1) Il n'y a, en effet, aucune raison de croire que les Grandes Plaines et le district de *Tusca* désignent une seule et même région, comme le dit d'Avezac, *Esquisse générale de l'Afrique*, p. 206.

(2) *Epitome* du livre XLVII.

(3) *Epitome* du livre XLVIII ; cf. ZONARAS, IX, 26. Cette fois, Masinissa afficha des intentions conciliantes.

(4) POLYBE, XIV, 7 : περὶ τὰ Μεγάλα Πεδία καλούμενα (cf. XIV, 8). LIVE, XXX, 8 : *in Magnos (ita vocant) Campos*.

(5) TISSOT, I, p. 61-63, 556-557 ; II, p. 5 et 264. Cf. d'AVEZAC, *Esquisse*, p. 202 ; CLESS, dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly, s. v. *Masinissa*, p. 1618.

Tunisie septentrionale, et le site de la Dakla répond bien aux indications relatives aux opérations militaires de l'année 203[1].

Quant au district de *Tusca*, Tissot[2] croit qu'il représente la Khoumirie, traversée par l'oued el Kébir, la *Tusca* des anciens, qui se jette dans la Méditerranée près de Tabarka. Nous ne sommes pas disposé à accepter cette identification, car nous regardons comme invraisemblable l'existence de cinquante villes antiques en Khoumirie. « Aucune cité importante, dit M. Tou- « tain[3], n'a existé dans cette région [c'est-à-dire au nord de « la grande plaine d'alluvions que la Medjerda traverse entre « Ghardimaou et le confluent de l'oued Béja], où cependant les « sources sont nombreuses... Nulle part on ne rencontre de « ruines étendues. Quelques rares bourgades, gros villages « plutôt que petites villes, se sont modestement développées sur « la route qui conduisait de Simitthu à Thabraca... Les hameaux « eux-mêmes, les fermes, les établissements agricoles sont peu « nombreux, sauf peut-être dans les vallées de l'oued Bou « Heurtma et de son affluent l'oued Rhezela, protégées par de « hautes montagnes contre les vents du nord. Ce pays a été « peu habité sous la domination romaine ; la vie municipale ne « s'y est pas introduite ». Comme on le voit, M. Toutain parle ici de l'époque romaine, mais il est évident que, si la Khoumirie avait été couverte de villes à une époque antérieure, ces villes n'auraient pas été abandonnées dans la période la plus florissante de l'histoire de l'Afrique ancienne, et que, même en admettant une telle hypothèse, elles auraient tout au moins laissé des ruines qu'on reconnaîtrait aujourd'hui. De fait, la nature du sol, montagneux et forestier, a de tout temps empêché la formation en Khoumirie de centres de quelque importance.

Je crois donc qu'il faut chercher ailleurs le territoire qui, dans le texte d'Appien, tel qui nous est parvenu, est qualifié de région de *Tusca*, χώρας... ἣν Τύσκαν προσαγορεύουσιν.

---

(1) Tite Live rapporte (xxx, 9) que les villes situées autour du lieu de la bataille appartenaient toutes aux Carthaginois : *urbes circa, quae omnes Carthaginiensium dicionis erant...*

(2) *Loc. cit.*, i, p. 533 ; ii, p. 4 (cf. Cless, *loc. cit.*). Tissot observe que « la « vallée de l'oued el Kébir n'a qu'une étendue médiocre en largeur ; pour que « le district de Tusca ait pu nourrir les cinquante bourgades dont parle Appien, « il faut qu'il ait compris tout le territoire actuel des Khoumir ».

(3) *Les Cités romaines de la Tunisie*, p. 32-33.

L'hypothèse la plus probable me paraît être que l'auteur consulté ou copié par Appien parlait ici du district dont *Thugga* (pour les Grecs, Τοῦκκα, Τούκκα[1]), aujourd'hui Dougga, était la ville principale : pays où les villes, bourgs, villages se pressaient à l'époque romaine et qui était déjà très peuplé à une époque antérieure[2]. *Thugga* ne faisait pas partie de la province d'*Africa (Africa vetus)*, constituée en l'année 146[3], ni par conséquent du territoire dépendant de Carthage lors de la troisième guerre punique ; une découverte récente semble du reste prouver que Masinissa la posséda[4]. Mais il y a tout lieu de croire qu'elle avait appartenu auparavant aux Carthaginois, puisque, comme nous le verrons, *Sicca* (Le Kef), située plus à l'ouest, fit partie du territoire punique. Quant à la question de savoir si l'on doit identifier avec cette *Thugga* la ville de Τῶκαι, qui fut prise par Eumachos, général d'Agathocle[5], et qui dépendait par conséquent de Carthage à la fin du IVe siècle, nous la laisserons de côté, ne la considérant pas comme susceptible d'une solution[6].

En 151, Masinissa assiégea la ville d'*Oroscope*, πόλιν Ὀρόσκοπα, qui appartenait aux Carthaginois et qu'il convoitait, contrairement aux traités[7]. La position de cette ville est inconnue ; le nom grec qu'Appien lui donne est sans doute la traduction, plus ou moins fantaisiste, de quelque nom punique ou libyque[8].

---

(1) Ptolémée, IV, 3, 7, p. 644, édit. Muller. Procope, *Edifices*, VI, 5.

(2) Voir Carton, *Découvertes épigraphiques et archéologiques faites en Tunisie*, p. 3, 404.

(3) Les points connus de la frontière de l'*Africa vetus* restent en deçà de la région de Dougga. Cf. probablement aussi Dion Cassius (XLVIII, 21), où il est question d'une ville de Θούκκα, située dans l'*Africa nova*. C'est plutôt *Thugga* que *Tucca Terebinthina*.

(4) *Journal des Savants*, 1904, p. 479 ; inscription bilingue, punique et libyque, de Dougga ; c'est une dédicace d'un temple élevé à Masinissa.

(5) Diodore, XX, 57, 4 : Τῶκας, πόλιν εὐμεγέθη. Diodore parle ensuite de la soumission de beaucoup de Numides du voisinage.

(6) Cf. les opinions de Meltzer, *loc. cit.*, I, p. 401 ; de Perroud, *De Syrticis emporiis*, p. 162 ; de Tissot, *loc. cit.*, I, p. 539.

(7) Appien, VIII, 70.

(8) Eu égard à ce que nous savons des limites de la province de Carthage lors de la troisième guerre punique (limites de l'*Africa vetus*) et des empiètements de Masinissa avant 151, je serais assez disposé à croire que la ville mentionnée par Appien est identique à *Vacca* ou *Vaga* (Béja). Mais je me garderais bien d'insister sur cette hypothèse.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte avec évidence que le territoire de Carthage était plus étendu au début du IIe siècle qu'au commencement de la troisième guerre punique et qu'il comprenait alors les Grandes Plaines, c'est-à-dire la région de Souk el Arba, probablement aussi la région de Dougga. Il est regrettable qu'aucun renseignement précis ne nous soit donné sur les autres usurpations de Masinissa.

III

Les indications que nous possédons pour l'époque antérieure au IIe siècle ne sont guère plus satisfaisantes.

L'une d'elles est cependant assez nette. Au temps de la première guerre punique, Hannon, général carthaginois, fit une expédition contre *Hecatompylos*, grande ville africaine, s'en empara et se fit remettre des otages, au nombre de trois mille[1]. Un texte de saint Jérôme[2], très heureusement invoqué par Movers,[3] prouve qu'*Hecatompylos* est une traduction grecque baroque de *Theveste*, ce nom ayant été rapproché de *Thèbes* (Θῆβαι) d'Egypte, qu'Homère qualifie d'ἑκατόμπυλοι[4].

D'autre part, *Sicca* (Le Kef) devait appartenir à Carthage au temps de la guerre inexpiable, en 241 ; car on conduisit en ce lieu[5] les mercenaires menaçants, qu'il était nécessaire d'écarter de la capitale, mais sur lesquels il fallait exercer une surveillance qui eût été difficile en pays étranger. Ce fut à Hannon, qui commandait alors dans la partie de l'Afrique appartenant aux Carthaginois[6], que la République confia tout d'abord le soin de s'occuper de ces mercenaires.

Après la guerre inexpiable, Carthage paraît avoir agrandi

---

(1) POLYBE, I, 73, 1 (τὴν Ἑκατοντάπυλον). DIODORE, XXIV, 10, 2 (τὴν Ἑκατόμπυλον) ; IV, 18, 1 (τὴν ὀνομαζομένην Ἑκατόμπυλον).

(2) *Commentaire de la lettre de Saint Paul aux Galates*, 2 (*apud* MIGNE, *Patrol. lat.*, XXVI, p. 353) : *Thebas Liberi, quas in Africa condidit : quae civitas nunc Thebestis dicitur.*

(3) *Die Phœnizier*, II, 2, p. 519.

(4) *Iliade*, IX, 381-384.

(5) POLYBE, I, 66 (πόλιν τὴν προσαγορευομένην Σίκκαν) ; cf. I, 67.

(6) POLYBE, I, 67 (τὸν ὑπάρχοντα στρατηγὸν ἐν τῇ Λιβύῃ τότε τῶν Καρχηδονίων).

son territoire. Cornelius Nepos l'affirme dans sa vie d'Hamilcar[1]. Diodore de Sicile rapporte aussi que le gendre d'Hamilcar, Asdrubal, exécutant les instructions de son beau-père, soumit des Numides et les obligea à payer tribut[2]. Un passage de Frontin mentionne un Asdrubal, qui réduisit à la soumission des Numides, jusqu'alors indépendants[3] : il s'agit peut-être du même personnage[4].

Nous avons vu qu'un territoire enlevé aux Carthaginois par le père de Masinissa, Gala (mort vers 208), et pris ensuite à Gala par Syphax, leur fut restitué par ce même Syphax (entre 206 et 203). Il est possible aussi qu'ils aient eu leur part des dépouilles de Masinissa, que leur allié Syphax chassa de son royaume en 205[5]. Enfin, avant Zama, Hannibal envahit une partie des états que Masinissa venait de recouvrer[6].

Tout cela est bien vague. Mais deux renseignements précis nous sont donnés pour la fin du III^e siècle. En 203[7], et sans doute déjà en 206[8], *Cirta* (Constantine) était la capitale de Syphax. Le même roi possédait *Madauros* (Mdaourouch, entre Souk Ahras et Tébessa), comme l'atteste Apulée, né dans cette ville[9].

Le traité qui termina la seconde guerre punique (en 201) diminua

---

(1) Chap. II, fin : *fines imperii propagavit, tota Africa tantum otium reddidit, ut nullum in ea bellum videretur multis annis fuisse.* Cf. APPIEN, VI, 4 ; VII, 2.

(2) XXV, 10, 3.

(3) *Stratag.*, IV, 7, 18.

(4) En tout cas, ce fait n'est pas antérieur à l'emploi des éléphants de guerre par les Carthaginois, c'est-à-dire au troisième siècle (contrairement à l'opinion de Gutschmid, *Kleine Schriften*, II, p. 83).

(5) A cette époque, Masinissa eut à combattre non seulement Syphax, mais aussi les Carthaginois : APPIEN, VIII, 11. 12 ; LIVE, XXIX, 31.

(6) APPIEN, VIII, 33 (il mentionne une ville de Νάρκη, qu'Hannibal prit par ruse). ZONARAS, IX, 13, *in fine*.

(7) LIVE, XXX, 12. APPIEN, VIII, 27. ZONARAS, IX, 13.

(8) Voir LIVE, XXIX, 30. Le roi Lacumazes partit en 206 de *Thapsus* pour aller visiter Syphax. Or *Thapsus* (Philippeville) est le port naturel de Constantine.— Après la défaite des Grandes Plaines, Syphax, dit Tite Live (XXX, 11) *vetere se continebat regno*, ayant dû abandonner le pays des Masyles, *regnum paternum Masinissae*. Or on voit, au chapitre suivant, que *Cirta* était alors la capitale du royaume de Syphax, *caput regni Syphacis erat*. Elle faisait donc partie du *vetus regnum* de ce souverain. — Voir encore MELA, I, 6, 30.

(9) *Apologie*, XXIV, p. 33, éd. Van der Vliet : *Nec hoc eo dixi, quo me patriae meae poeniteret, etsi adhuc Syphacis oppidum essemus. Quo tamen victo, ad Masinissam regem munere populi romani concessimus.*

le territoire de Carthage au profit de Masinissa. Mais il n'est pas possible de dire exactement ce qu'elle perdit alors; nous aurons à examiner cette question.

Pour les temps qui précédèrent le IIIe siècle, les textes ne nous apprennent rien. Le récit de Diodore, relatif aux deux campagnes africaines d'Eumachos, général d'Agathocle, mentionne diverses villes, dont les Grecs s'emparèrent et qui devaient dépendre de Carthage. Mais aucune de ces villes n'a pu être identifiée avec certitude[1].

IV

Il y a lieu de penser que les pays africains qu'on indique comme appartenant à Carthage n'étaient pas soumis à une domination uniforme.

Nous avons vu que *Theveste* dut livrer trois mille otages. Ce chiffre très élevé paraît prouver que les Carthaginois n'avaient guère d'autre moyen de s'assurer de la fidélité de leurs nouveaux sujets : on n'exige pas des milliers d'otages d'une ville que l'on occupe effectivement. — Un texte d'Appien, dont nous parlerons tout à l'heure, mentionne aussi des otages remis aux Carthaginois et, en outre, des garnisons établies par eux, au delà de certaines limites qui sont qualifiées de fosses phéniciennes.

Carthage s'efforçait de s'attacher les tribus et les princes indigènes de l'Afrique du Nord, et surtout, naturellement, ceux qui vivaient dans le voisinage de son territoire ou de ses colonies. C'était un gage de sécurité pour elle. C'était aussi un moyen de se procurer des auxiliaires précieux, principalement des cavaliers, pour les guerres qu'elle avait à soutenir. Ces peuples, ces rois sont qualifiés, dans certains textes, d'alliés[2]. Il est probable que le lien qui les unissait à la République était plus ou moins étroit, selon leur puissance, selon la facilité et le désir plus ou moins grands que Carthage avait de leur faire sentir sa supré-

(1) Cf. Meltzer, I, p. 401-402, 529 : Tissot, I, p. 539-540.

(2) Diodore, XIII, 80, 3 ; XIV, 54, 5 ; XX, 38, 2. Justin, XXII, 7. Live, XXIX, 4. 32.

matie[1]. Syphax, par exemple, ne fut pas un client des Carthaginois, mais un véritable allié, qui crut un moment pouvoir jouer le rôle d'arbitre entre eux et les Romains. Au contraire, certains de ces indigènes étaient tenus dans une véritable dépendance. Polybe parle de peuples *sujets* de Carthage[2]; d'autres textes traitent de révoltés des Numides qui, à diverses époques, profitèrent de ses embarras pour lui faire la guerre[3]. On mentionne même des tributs payés par quelques-uns d'entre eux[4]. En fait, sinon en droit, ils étaient bien, comme le dit Polybe, des sujets, et non des alliés. Les pays où les uns menaient une vie sédentaire, où les autres faisaient paître çà et là leurs troupeaux, pouvaient être considérés par Carthage comme lui appartenant.

Pour assurer sa domination sur ces pays, elle mettait des garnisons dans les villes, exigeait des otages[5], réclamait des contingents en cas de guerre[6], imposait des redevances, dont cet Etat si riche n'avait sans doute guère besoin, mais qui étaient une marque de sa souveraineté. On comprend que la fidélité des indigènes, ainsi traités, devait être assez précaire : quand Carthage subissait quelque crise, ils faisaient volontiers cause commune avec ses ennemis et profitaient des occasions favorables pour se jeter sur le territoire punique et y commettre des razzias[7], dont les Carthaginois se vengeaient ensuite, s'ils en avaient les moyens[8].

En somme, la condition de ces tribus devait être à peu près celle des *foederati*, peuples établis en dehors des frontières militaires de Rome, mais soumis à son autorité[9], des *pacati qui*

(1) D'une manière générale, elle devait avoir moins de peine et plus d'intérêt à assurer sa domination sur ses voisins que sur des tribus éloignées. Cf. les observations de Meltzer, II, p. 90 et suiv.

(2) VII, 9, 5 et 7 (ἔθνη Καρχηδονίων ὑπήκοα). Cf. Meltzer, II, p. 90 et 496.

(3) Diodore, XX, 38 (τοὺς ἀφεστηκότας Νομάδας); XXV, 10 (τῶν Νομάδων τῶν ἐπαναστάντων Καρχηδονίοις).

(4) Diodore, XXV, 10, 3 : οἱ δὲ λοιποὶ ἐδουλώθησαν, φόρους τελέσοντες.

(5) Appien, VIII, 54 (cf. plus haut, p. 358).

(6) Ces auxiliaires numides sont distincts des conscrits africains, levés en pays carthaginois, et des mercenaires, recrutés en pays étranger. Diodore, XIII, 80, 3; XIV, 54, 5. Polybe, I, 78; I, 82; XV, 3, 7. Appien, VIII, 9. 24. 33. Live, XXVII, 5. Etc.

(7) Diodore, XX, 17. 38. 55; XXV, 10, 3. Polybe, I, 31. 65. 77.

(8) Diodore, XX, 38; XXV, 10, 3; XXVI, 23. Appien, VI, 4; VII, 2.

(9) Sur ces *foederati*, voir Mommsen, *Hermes*, XXIV, 1889, p. 215-221.

Digitized by Google

Romanis finibus adhaerent, dont parle saint Augustin[1]. Les pays où elles vivaient ne faisaient pas partie du territoire propre de Carthage, administré par des fonctionnaires carthaginois, soumis à des impôts réguliers, et dont les habitants indigènes étaient astreints au service militaire.

Quelles étaient les limites de ce territoire propre ? Ces limites furent-elles modifiées pendant les deux siècles et demi qui s'écoulèrent entre la constitution de la province carthaginoise et la fin de la seconde guerre punique ? Nous ne pouvons rien dire de certain à ce sujet.

Ce que nous savons seulement, c'est qu'à une époque indéterminée[2], le territoire en question fut limité par un fossé[3], et que ce fossé existait encore à la fin du IIIe siècle[4]. Il est bien possible que la domination directe de Carthage en pays africain ne l'ait jamais dépassé.

Appien mentionne ainsi une des conditions de la paix imposée par Scipion l'Africain aux Carthaginois, après Zama[5] : « Vous « devrez retirer vos garnisons des villes qui sont en dehors des « fosses phéniciennes et rendre tous les otages que vous détenez... « Vous garderez votre ville et la contrée que vous possédiez à « l'intérieur des fosses phéniciennes, lors de mon débarquement « en Afrique[6]. »

Si l'on ajoute foi à ce texte d'Appien, on peut supposer que les Grandes Plaines et le territoire de *Tusca* [ou *Thugga ?*], que les Carthaginois possédaient encore un certain nombre d'années

---

(1) *Lettre* 199, 12, 46.

(2) PERROUD (*De Syrticis emporiis*, p. 161 et 183) est disposé à croire que l'Eumachos qui mentionnait le fossé carthaginois (voir note suivante) doit être identifié avec Eumachos, général d'Agathocle : le fossé serait donc antérieur à la fin du IVe siècle. Mais l'Eumachos cité par Phlégon de Tralles est plutôt identique à un Eumachos qui ne vécut pas avant Hannibal (MULLER, *Fragmenta historicorum graecorum*, III, p. 102). *Cf.* NISSEN, *De pace anno 201 a. Chr. Carthaginiensibus data*, p. 16, n. 30 ; MELTZER, I, p. 504.

(3) PHLÉGON DE TRALLES (*apud* MULLER, *Fragmenta historicorum graecorum*, III, p. 102 et 622) : Εὔμαχος δέ φησιν ἐν Περιηγήσει Καρχηδονίους, περιταφρεύοντας τὴν ἰδίαν ἐπαρχίαν, εὑρεῖν ὀρύσσοντας, etc.

(4) APPIEN, VIII, 32 (τῶν λεγομένων Φοινικίδων τάφρων) ; VIII, 54 et 59.

(5) VIII, 54 ; cf. VIII, 59.

(6) Ce membre de phrase « lors de mon débarquement en Afrique » a pour objet d'indiquer que les territoires pris par les Romains en deçà des fosses, dans le cours de l'expédition africaine de Scipion, seront restitués à Carthage. Telle nous paraît être, du moins, l'interprétation la plus naturelle.

après le traité, étaient en deçà du fossé. En effet, il est peu vraisemblable que Carthage, qui venait d'être écrasée par les Romains, et qui, depuis cette époque, se soumit humblement, pendant un demi-siècle, à presque toutes les exigences des vainqueurs, ait osé, au lendemain même de la défaite, contrevenir à une des stipulations les plus importantes du traité. Masinissa et les Romains, ses complices, auraient eu trop beau jeu contre elle, si elle s'était mise ainsi dans son tort : tout indique du reste que, dans les différends qu'elle eut par la suite avec le roi numide, le bon droit fut de son côté[1]. En 201, elle dut donc évacuer, sans retard, le pays situé au delà des fosses phéniciennes.— D'autre part, ces fosses ne devaient pas passer beaucoup à l'ouest des Grandes Plaines : admettre une telle hypothèse serait faire la part trop large aux usurpations de Masinissa entre la seconde et la troisième guerre punique. Nous avons vu que, peu de temps avant 203, Madaure appartenait à Syphax, qui était allié aux Carthaginois et qui leur avait restitué un territoire pris par Gala ; or, il est invraisemblable que Syphax ait occupé une ville située à l'intérieur des fosses qui consacraient officiellement la propriété de Carthage.

Les fosses phéniciennes auraient donc passé à l'ouest de Souk el Arba et à l'est de Madaure. Nous avons indiqué plus haut la raison pour laquelle nous pensons que *Theveste* ne faisait pas partie du territoire propre de Carthage et était, par conséquent, au delà des fosses (à supposer qu'elles aient existé vers 250, date de la prise de *Theveste*). En tout cas, ces fosses ne doivent pas être identifiées[2] avec la *fossa*, limite de la province romaine d'Afrique, qui, selon l'affirmation de Pline[3], fut creusée au temps de Scipion Emilien[4].

Il faut dire que Polybe[5] indique dans des termes fort différents les conditions du traité de 201, en ce qui concerne les territoires africains. Le vainqueur, Scipion, aurait stipulé (je traduis littéralement) :

---

(1) Cf. Polybe, xxxii, 2, 6 ; Live, xxxiv, 62 ; Appien, viii, 69. 70.

(2) Comme le croit, par exemple, Nissen, *De pace ann. 201*, p. 15.

(3) Passage cité plus haut, p. 350, n. 2.

(4) Tissot (ii, p. 19-20) fait avec raison cette distinction. Cf. Cagnat, *L'Armée romaine d'Afrique*, p. ix.

(5) xv, 18, 1 et 5.

Digitized by Google

1° Que les Carthaginois auraient en Libye les villes qu'ils avaient avant qu'ils ne déclarassent aux Romains la dernière guerre, le territoire qu'ils avaient autrefois, leurs bestiaux, leurs esclaves et leurs autres biens (c'était, fait observer Polybe, une des conditions favorables à Carthage) ;

2° Qu'ils remettraient entièrement à Masinissa les lieux d'habitation, le territoire, les villes et tout ce qui avait appartenu à ce roi ou à ses ascendants, dans les limites qui leur seraient indiquées[1] (Polybe remarque que c'était là une des conditions dures du traité imposé).

Comment expliquer cette contradiction, tout au moins apparente, entre Polybe et Appien ?[2] Cela nous paraît très malaisé[3]. On pourrait cependant chercher à mettre d'accord les deux auteurs. Dans la première stipulation, Polybe aurait indiqué que les Carthaginois devaient garder ce qui constituait leur territoire propre au début de la seconde guerre punique, territoire officiellement limité par les fosses phéniciennes : cette stipulation correspondrait donc à celle qu'Appien a relatée, en des termes tout différents[4]. En rentrant dans ses limites de 219, c'est-à-dire en renonçant à exercer toute autorité dans les pays situés au delà des fosses, Carthage abandonnait déjà à Masinissa des territoires importants. Mais ce n'était pas tout. La seconde

---

(1) ἐντὸς τῶν ἀποδειχθησομένων ὅρων αὐτοῖς.

(2) Cette question n'est pas éclaircie par les autres textes relatifs au traité : Live, xxx, 37 (se rattache à Polybe) ; Dion Cassius, fragm. lvi, 85, t. i, p. 273 de l'édition Melber.

(3) Diverses solutions ont été proposées. Ainsi, Nissen (*De pace ann. 201*, p. 16) croit que l'auteur copié par Appien a été volontairement inexact. Mais la confusion que ce savant fait entre les fosses phéniciennes et le fossé romain de 146 affaiblit beaucoup ses raisonnements. — Perroud (*De Syrticis emporiis*, p. 182) suppose que Polybe rapporte les conditions imposées par Scipion, Appien les stipulations du traité définitif. Mais l'un et l'autre attribuent formellement à Scipion les stipulations qu'ils mentionnent, et Tite Live (xxx, 43) affirme que la paix définitive fut conclue aux conditions indiquées par Scipion.

(4) On ne voit pas, il est vrai, pourquoi Polybe, faisant parler Scipion, ne mentionne pas expressément les fosses phéniciennes : ce qui eût été parfaitement clair. Il est infiniment probable qu'en 219 le pays soumis en fait à Carthage dépassait les limites officielles de son territoire propre : il n'y avait donc pas identité entre les possessions réelles des Carthaginois à cette date et le territoire situé en deçà des fosses. Par conséquent, si l'on ne veut pas admettre une contradiction absolue entre Polybe et Appien, il faut avouer que les termes vagues attribués par Polybe à Scipion étaient de nature à soulever des contestations.

Digitized by Google

stipulation mentionnée par Polybe, et omise par Appien, aurait autorisé Masinissa à revendiquer, à l'intérieur des fosses, les territoires qui avaient appartenu, non pas à lui-même (puisqu'il ne commença à régner que cinq ans avant le traité dont nous parlons), mais à ses ancêtres. De fait, nous savons que Masinissa formula des réclamations tout de suite après la conclusion de la paix entre Carthage et Rome. Cependant, il convenait de fixer des limites aux revendications du roi numide[1] : autrement, il aurait pu, en remontant à plusieurs siècles et grâce à des généalogies plus ou moins authentiques, réduire Carthage à l'espace couvert par la légendaire peau de bœuf[2]. Ainsi s'expliquerait la rédaction de la seconde stipulation que rapporte Polybe. La fixation de ces limites devait naturellement être l'œuvre des commissaires envoyés auprès de Scipion par Rome pour régler les questions de détail relatives au traité. S'acquittèrent-ils de leur tâche avec une précision qui, entre gens de bonne foi, eût prévenu tout conflit? Certains textes pourraient le faire supposer : plus tard, les Carthaginois, se plaignant des usurpations de Masinissa, invoquèrent à plusieurs reprises le traité de Scipion[3]. Cependant, la conduite de Masinissa entre la seconde et la troisième guerre punique semblerait prouver que les Romains voulurent lui laisser des occasions de harceler leurs ennemis communs et se gardèrent de marquer trop nettement les limites de ses revendications[4].

Je ne me dissimule pas, d'ailleurs, la très grande fragilité des

---

(1) Valère Maxime (vii, 2, 6) rapporte que le Sénat décida de laisser à Masinissa l'entière liberté d'agrandir ses états. Mais il s'agit ici des conquêtes que ce prince était autorisé à faire aux dépens des autres rois indigènes.

(2) Cf. ce propos que Tite Live (xxxiv, 62) attribue à des députés envoyés par Masinissa au Sénat : *Et si quis veram originem iuris exigere vellet, quem proprium agrum Carthaginiensium in Africa esse? Advenis, quantum secto bovis tergo amplecti loci potuerint, tantum ad urbem communiendam precario datum. Quidquid Bursam sedem suam excesserint, vi atque iniuria partum habere.*

(3) Appien, viii, 69 : Ἔφασαν αὐτὰς συνθήκας τὰς ἐπὶ Σκιπίωνος οὐδὲν χρῄζειν δικῶν οὐδὲ διορθώσεως, ὅσα μὴ ἐξ αὐτῶν παραβαίνεται μόνα. — Live, xxxiv, 62 : .... *intra eos terminos quibus P. Scipio victor agrum qui iuris esset Carthaginiensium finisset.*

(4) Au sujet d'un de leurs différends avec Masinissa, Live (xlii, 23) fait dire aux Carthaginois, s'adressant aux Romains : *Si gratia plus quam veritas apud eos* (les Romains) *valeret, semel statuerent quid donatum ex alieno Masinissae vellent. Modestius certe daturos eos et scituros quid dedissent : ipsum nullum praeterquam suae libidinis arbitrio finem facturum.*

hypothèses auxquelles peuvent donner lieu les textes relatifs au traité de l'année 201.

Résumons les maigres conclusions à tirer de ce qui précède :

1° On ignore les limites primitives du territoire carthaginois, constitué en Afrique vers le milieu du v^e^ siècle;

2° Au III^e^ siècle, l'étendue de ce territoire paraît avoir varié. Ni *Cirta*, ni *Madauros* n'en faisaient partie à la fin de ce siècle. En 241, il comprenait *Sicca*. Peu de temps auparavant, *Theveste* fut prise par les Carthaginois; nous ignorons combien de temps ils la gardèrent ;

3° Au III^e^ siècle, ce territoire comprenait : d'une part, des pays soumis à la domination, mais non pas à l'administration de Carthage ; d'autre part, des pays qu'elle administrait directement et dont l'ensemble constituait ce que nous pouvons appeler la province carthaginoise, à défaut d'un terme plus correct ;

4° Cette province carthaginoise était limitée par un fossé, creusé on ne sait quand, qui passait vraisemblablement à l'ouest des Grandes Plaines ;

5° Immédiatement après la seconde guerre punique, Carthage perdit toutes ses possessions au delà du fossé ; de plus, le traité qui termina cette guerre autorisa peut-être Masinissa à exercer des revendications en deçà de cette limite ;

6° Dans la première moitié du II^e^ siècle, Carthage perdit les Grandes Plaines, probablement le pays de *Thugga*, et, en outre, d'autres territoires qui ne nous sont pas indiqués.

V

Quelques savants étendent la domination de Carthage assez loin vers l'Occident.

M. Meltzer[1], sans donner, du reste, les motifs de son opinion, croit que la limite du territoire punique a pu toucher la Méditerranée à l'ouest d'*Hippo Regius* (Bône), près de *Rusicade* (Philippeville), peut-être même plus loin vers le couchant, au cap *Tréton* (cap Bougaroun) et à l'embouchure de l'*Ampsaga* (oued el Kébir, formé du Rummel, qui passe à Constantine, et de

(1) *Loc. cit.*, II, p. 87-88.

l'oued Endja) ; à partir de là, elle aurait pris, d'une manière générale, la direction du sud-est, puis celle du sud, jusqu'à la latitude de *Theveste*.

Movers[1] a admis, de son côté, que le territoire carthaginois atteignait le cap Bougaroun. Il semble avoir attaché une importance particulière à un passage de Strabon[2], qui dit que le pays des *Libyphéniciens* s'étend à l'intérieur des terres, au-dessus du rivage compris entre le pays des Masæsyles et les Céphales (cap Mezrata, à l'est de *Leptis Magna*)[3] : or, la limite que le géographe grec assigne aux Masæsyles au levant est le cap *Trêton*, ou cap Bougaroun[4]. — Le terme *Libyphéniciens* a deux sens chez les auteurs classiques[5]. Les plus récents, Pline[6], Ptolémée[7], appellent ainsi les habitants de la partie intérieure de l'Afrique du nord qui fut soumise à Carthage : une bonne partie de ces hommes avaient adopté les mœurs puniques et pouvaient être considérés comme des Libyens devenus Phéniciens. Mais le mot dont il s'agit avait antérieurement une signification différente. Il désignait les Phéniciens de la Libye, c'est-à-dire les gens d'origine phénicienne qui vivaient dans les nombreuses colonies fondées, soit par les Phéniciens de Syrie, soit par les Carthaginois, sur le littoral africain, ou du moins sur une partie de ce littoral : c'est le sens que lui attribue, par exemple, Diodore, dans un passage souvent cité[8]. Il est bien possible que Strabon ait confondu ici les deux sens. Ayant rencontré dans un auteur dont il se servait le nom de *Libyphéni-*

---

(1) *Die Phœnizier*, II, 2, p. 436-437.

(2) XVII, 3, 19. Les autres textes invoqués par Movers paraissent devoir être écartés. Quand STRABON (XVII, 3, 13) dit qu'après le cap *Trêton*, dans la direction de l'est, *ἡ Μασυλιέων ἐστὶ καὶ ἡ Καρχηδονίων παραπλησία χώρα*, cela indique bien que le pays des Carthaginois était contigu au pays des Masyles, mais non pas qu'il commençait, comme celui-ci, au *Trêton*. PLINE, V, 2, n'a aucun rapport avec cette question.

(3) *Ὑπέρκειται δὲ τῆς ἀπὸ Καρχηδόνος παραλίας μέχρι Κεφαλῶν καὶ μέχρι τῆς Μασαισυλίων ἡ τῶν Λιβοφοινίκων γῆ μέχρι τῆς τῶν Γαιτούλων ὀρεινῆς, ἤδη Λιβυκῆς οὔσης.*

(4) XVII, 3, 9. 13. — Pour ce cap, cf. GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 1 (Cap Bougaroun).

(5) Voir à ce sujet MELTZER, I, p. 60-62, 436-438.

(6) V, 4, 24.

(7) IV, 3, 6, p. 637, 640, édit. Muller.

(8) XX, 55, 4.

ciens, donné aux colons phéniciens ou carthaginois des rivages qui s'étendent depuis le cap Bougaroun jusqu'aux Syrtes, il aurait appliqué ce mot aux habitants de la région intérieure située entre ces deux points, et dont une partie étaient, du temps de Strabon, réellement qualifiés de Libyphéniciens[1]. En tout cas, la double signification du terme ne permet guère de fonder des conclusions solides sur le passage de Strabon, au point de vue de l'extension du territoire de Carthage.

A l'appui de l'opinion de Movers et de M. Meltzer, on pourrait invoquer d'autres arguments, meilleurs, du moins en apparence.

Gesenius[2] et d'autres avant lui ont indiqué des étymologies phéniciennes pour un certain nombre de villes antiques, situées dans l'Algérie actuelle. Sans doute, la plupart de ces étymologies sont, ou certainement fausses, ou très contestables ; mais quelques-unes paraissent devoir être admises : citons *Tipasa*, au sud-est de Guelma[3] ; *Cirta* (Constantine)[4], *Macomades*, au nord-ouest d'Aïn Beïda[5].

Il est incontestable, d'autre part, que la langue punique s'est implantée dans une partie de l'Algérie orientale. Nous savons qu'à l'époque de saint Augustin, dans la région d'Hippone, et jusqu'à quarante milles de cette ville, les paysans parlaient encore cet idiome, et que certains d'entre eux ne comprenaient pas le latin[6]. Augustin, originaire de *Thagaste* (Souk Ahras), entendait lui-même le punique[7] ; dans une lettre à Maxime de

---

(1) MELTZER, II, p. 493 (cf. I, p. 438).

(2) *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta*, p. 419 et suiv.

(3) MOVERS, II, 2, p. 164. Il y avait deux autres *Tipasa* sur le littoral africain : l'une dans l'île de Djerba (TISSOT, I, p. 201) ; l'autre, bien connue, à l'ouest d'Alger.

(4) GESENIUS, p. 422 ; MOVERS, II, 2, p. 440, n. 79, *c*. La forme primitive paraît avoir été *Cirtha* : *C. I. L.*, VI, 2401, 13, et VIII, 1641 : MULLER, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, III, p. 60. Ce mot signifiait sans doute *ville*.

(5) MOVERS, II, 2, p. 440, n. 79, *c*, p. 494 (= *oppidum novum*). Ce nom était celui de plusieurs lieux du littoral des Syrtes : TISSOT, II, p. 191, 226-227 ; MULLER, édition de Ptolémée, p. 624.

(6) *Lettre* 66, 2 ; *Lettre* 108, (5), 14 ; *Lettre* 209, 3 ; *Sermon* 288, 3 ; *Epist. ad Romanos inchoata expositio*, 13 ; *In epist. Johannis tractat.*, II, 3 ; *De haeresibus*, 87.

(7) Voir *De magistro liber*, (13), 44 ; *Locution.*, I, 24 ; *Quaest. in Heptateuchum*, VII, 16 ; *In Johannis evang. tractat.*, XV, 27 ; *Sermon* 113, 2 ; *Sermon* 167, 4 ; *Enarr. in psalm.* 123, 8 ; *Enarr. in psalm.* 136, 18 ; *Sermo Domini in monte*, II, (14), 47 ; *Contra litter. Petiliani*, II, (104), 239 ; *De peccator. meritis*, I, (24), 34.

Digitized by Google

Madaure, il indique nettement que l'usage en était répandu dans la région où ils vivaient l'un et l'autre[1]. Des inscriptions néo-puniques, postérieures à la chute de Carthage, ont été trouvées à Sidi Youcef[2] et à Ksiba Mraou[3], à l'est de Souk Ahras ; — à Djenane Abd er Rahmane[4], à l'ouest de cette ville ; — à Khamissa[5] et à Tifech[6], au sud-ouest du même lieu ; — à Aïn el Kebch[7], entre Bône et Souk Ahras ; — à Ascours[8] et à Guelaat bou Sba[9], entre Bône et Guelma ; — à Guelma même[10] et à Aïn Nechma[11], tout près de Guelma (en assez grand nombre dans ces deux localités) ; — à Hammam Meskoutine[12], à l'ouest de Guelma ; — à Guelaat bou Atfane[13], au sud de Guelma ; — à Oudjel[14], à l'ouest de Constantine ; — à Mila[15], à cinquante kilomètres au nord-ouest de Constantine ; — près de

---

(1) *Lettre* 17, 2 : *neque enim usque adeo teipsum oblivisci potuisses, ut homo Afer scribens Afris, cum simus utrique in Africa constituti, punica nomina exagitanda existimares... Poeniteat te certe ibi natum ubi huius linguae cunabula recalent.*

(2) *Revue archéologique*, 1876, I, p. 175 ; *C. I. L.*, VIII, 4636 = 16811.

(3) *Bulletin archéologique du Comité*, 1887, p. 460 ; 1901, p. CXCV ; CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, V, p. 105-106.

(4) *Recueil de la Société archéol. de Constantine*, XXIV, 1886-1887, p. 86.

(5) *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, XXI, p. 241 ; *C. I. L.*, 17182 ; GSELL, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 349.

(6) *Annuaire de la Société archéol. de Constantine*, 1853, pl. XV ; 1856-1857, p. 3 ; *Recueil de la Société archéol. de Constantine*, X, 1866, pl. X, fig. 1 ; cf. *Bulletin de Correspondance africaine*, I, 1882-1883, p. 303.

(7) *Recueil de Constantine*, XIX, 1878, p. 212, n° 288 ; cf. *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9 (Bône), n° 222.

(8) *Recueil de Constantine*, XVII, 1875, p. 15 ; XVIII, 1876-1877, p. 436.

(9) *C. I. L.*, 17467 ; *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, XXI, p. 107 ; *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9, n° 91.

(10) SCHRŒDER, *Die phœnizische Sprache*, p. 66, 67, 68, 70, 71 : DOUBLET et GAUCKLER, *Musée de Constantine*, pl. III, fig. 1 ; *Bulletin archéologique du Comité*, 1893, p. 71 ; *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9, n° 146, p. 20.

(11) SCHRŒDER, *loc. cit.*, p. 66, 67, 68 ; *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9, n° 150.

(12) *Recueil de Constantine*, XXXVII, 1903, p. 15, n° 16 ; p. 16, n° 23.

(13) *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1891, p. L, n° 6. — Mention d'une inscription de Bezioun (même région), dans Vigneral, *Ruines romaines du cercle de Guelma*, p. 95. Inscription inédite, découverte près de Bir el Abiod, à 7 kilomètres est de Ksar Sbéhi (plus au sud de Guelma).

(14) *Bulletin archéologique du Comité*, 1899, p. CLII.

(15) JACQUOT, *Monographie archéologique de la région de Mila*, p. 18-19, 22-23, 24-25.

Fedj M'zala[1], à l'ouest de Mila. D'autres textes lapidaires puniques, plus anciens, ont été recueillis en grand nombre à Constantine[2]. Il est possible qu'au temps de Procope, il y ait eu des incriptions puniques à *Tigisis* (Aïn el Bordj), à une quarantaine de kilomètres au sud-est de cette ville[3]. Des graffites néo-puniques sont tracés sur le Médracen, vaste mausolée qui se dresse dans le voisinage de Batna[4]. Quelle que soit l'époque de ces diverses incriptions, elles attestent toutes la diffusion de la langue phénicienne dans l'est de l'Algérie. Elle s'y maintint pendant fort longtemps, peut-être jusqu'au moment où sa sœur, la langue arabe, vint s'offrir aux indigènes de cette partie de l'Afrique du Nord[5].

Joignons à ces témoignages linguistiques des restes de monuments de style punique, qui subsistent à Constantine et dans le voisinage, à Guelaat bou Atfane, à Tifech, à Hammam Meskoutine[6] ; l'apparition de sufètes, magistrats d'origine phénicienne, sur une inscription latine de Guelma[7] ; l'existence de monnaies à légendes néo-puniques, qu'on a attribuées à certaines villes de l'Algérie orientale[8] ; la fréquence des noms puniques sur les épitaphes latines (et même libyques), dans l'est de la province de Constantine, particulièrement dans les régions de Guelma et de Souk Ahras[9]. N'oublions pas les divinités d'origine punique, dont le culte s'est répandu dans cette contrée, et qui, sous la

---

(1) *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1890, p. LXX.

(2) Voir, entre autres, Berger, *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes* (Paris 1897), quatrième section, Langues sémitiques, p. 273-294 ; Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, p. 38-43.

(3) Procope, *Guerre vandale*, II, 10, p. 450, édit. de Bonn : στῆλαι δύο... γράμματα Φοινικικὰ ἐγκεκολαμμένα ἔχουσαι, τῇ Φοινίκων γλώσσῃ λέγοντα ὧδε... L'existence de deux stèles puniques à *Tigisis* n'est nullement invraisemblable, mais la traduction qu'en donne Procope est sûrement fantaisiste.

(4) *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, XXVIII, 1893, p. 62-64 et planches.

(5) Au temps de Procope, au VIe siècle, on parlait encore en Afrique la langue phénicienne (*loc. cit.* : ἐνταῦθά τε καὶ ἐς ἐμὲ τῇ Φοινίκων φωνῇ χρώμενοι ᾤκηνται).

(6) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, I, p. 61-65 ; le même, *Bulletin archéologique du Comité*, 1900, p. 379-381.

(7) *C. I. L.*, 5306 (cf. peut-être 5369).

(8) Muller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, III, p. 52 et suiv. Il faut dire que, sauf pour *Cirta*, les attributions proposées sont fort douteuses.

(9) Cf., p. ex., Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 295-296.

Digitized by Google

domination romaine, se sont, d'ordinaire, déguisées sous des noms latins, sauf pourtant ce *Baliddir*, *Baldir* (c'est-à-dire *Baal Addir*, le Maître Puissant), qu'on adorait encore à *Sigus*[1] et près de Guelma[2], plusieurs siècles après la chute de Carthage.

La manière la plus simple d'expliquer ces empreintes profondes laissées par la civilisation carthaginoise est évidemment d'admettre que l'Algérie orientale a été soumise pendant longtemps à la domination de Carthage.

Cependant, une telle conclusion est loin de s'imposer, quand on examine la question de plus près.

Il ne faut pas oublier que la civilisation phénicienne ou punique n'a pas eu besoin pour pénétrer en pays indigène que la conquête à main armée lui ouvrît les voies. On peut admettre plusieurs séries d'influences pacifiques :

1° Celles qui venaient des nombreuses villes phéniciennes ou carthaginoises du littoral, en rapports commerciaux constants avec les gens de l'intérieur ;

2° Celles qui se transmettaient de la province carthaginoise aux régions les plus voisines ;

3° Celles que subissaient les indigènes qui, par suite des conventions conclues entre Carthage et leurs rois, allaient servir dans les armées puniques ;

4° Enfin, celles qui furent répandues, imposées même, par les princes numides.

Ces souverains, surtout ceux des pays voisins du territoire punique, étaient en relations suivies avec la grande République. Nous savons que plusieurs d'entre eux se marièrent à des Carthaginoises[3], que le plus célèbre de tous, Masinissa, fut élevé à Carthage[4]. Même lorsqu'ils devenaient ennemis de cette illustre cité, ils ne cessaient pas de subir le prestige de la civilisation dont elle leur offrait la brillante image. Syphax et Masinissa eurent pour langue officielle le punique[5] ; ils firent graver

---

(1) *C. I. L.*, 19121, 19122, 19123.

(2) *C. I. L.*, 5279.

(3) Appien, viii, 10 et 27 ; Live, xxix, 23 et 29 : cf. Polybe, i, 78.

(4) Appien, viii, 10 et 79.

(5) Pour Masinissa, voir, outre les monnaies, Cicéron, *Verrines*, ii, 4, 46.

des légendes puniques sur leurs monnaies[1], copiées d'ailleurs sur celles des ateliers carthaginois[2]. Ce fut à des rois numides qu'échurent, en l'année 146, les livres sauvés de l'incendie qu'allumèrent les soldats de Scipion Emilien[3]. Des princes de la famille de Masinissa portèrent des noms carthaginois (Mastanabal, Adherbal)[4].

Pourquoi, lorsqu'ils fondèrent des villes dans leurs états, ces princes n'auraient-ils pas donné à certaines d'entre elles des noms puniques ? Pourquoi ne leur auraient-ils pas concédé parfois des institutions municipales semblables à celles qu'ils voyaient fonctionner dans les cités phéniciennes de la côte, cités dont plusieurs au moins passèrent sous leur domination, même avant la destruction de Carthage[5] ? Pourquoi ces villes africaines n'auraient-elles pas, quand elles reçurent le droit de monnayage, inscrit sur leurs monnaies des légendes en langue punique, à l'imitation de leurs rois ?

Un mausolée qui fut certainement un tombeau royal, le Médracen[6], un autre mausolée qui fut la sépulture d'une puissante famille indigène, celui de Dougga[7], offrent des détails qui montrent que leurs constructeurs connaissaient l'architecture punique[8].

Au point de vue religieux, les femmes carthaginoises que plusieurs de ces souverains numides épousèrent durent apporter dans leur nouveau foyer et imposer à leurs enfants le culte des dieux de leur patrie.

---

(1) Muller, *Numismatique*, Supplément, p. 69 (cf. t. iii, p. 90-91, nos 2-4) ; Babelon, *Bulletin des Antiquités africaines*, i, 1882-1883, p. 129 ; le même, *Bulletin archéologique du Comité*, 1891, p. 253. Cf. Berger, *Revue archéologique*, 1889, i, p. 212 et suiv. ; Gsell, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, xxi, 1901, p. 186.

(2) Muller, iii, p. 6, 74-75.

(3) Pline, xviii, 3, 22. Cf. Salluste, *Jugurtha*, 17 (il s'agit, je crois, de livres qui appartenaient au roi Hiempsal) ; Athénée, iii, 25, p. 83 *b* ; Solin, xxxii, 2.

(4) Voir aussi Berger, *Actes du onzième Congrès des Orientalistes*, quatrième section, p. 293.

(5) Voir plus loin.

(6) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, i, p. 65-69.

(7) Saladin, *Nouvelles archives des Missions*, ii, 1892, p. 455 et suiv. ; Gauckler, *L'Archéologie de la Tunisie*, p. 13-15.

(8) On peut citer aussi le mausolee du Khroub : Gsell, *loc. cit.*, p. 62-65.

Ces exemples, venant de haut, furent suivis. Les noms puniques se répandirent en pays indigène[1], non seulement dans l'est de l'Algérie où nous avons vu qu'ils sont fréquents, mais même dans le centre et dans l'ouest de cette contrée. Il en fut de même des divinités phéniciennes et de certains types d'architecture punique qui ont persisté pendant de longs siècles, par exemple les caissons funéraires de forme semi-cylindrique[2].

En ce qui concerne la langue, il faut se défier des affirmations exagérées de certains savants, particulièrement de Movers. Sauf à Guelma[3] et à Constantine[4]; les inscriptions puniques sont rares dans l'est de l'Algérie[5]. L'idiome carthaginois s'y est évidemment introduit et maintenu durant des siècles ; mais il n'est pas prouvé qu'il ait été d'une pratique aussi générale que l'est aujourd'hui l'arabe chez les indigènes ; en tout cas, il ne supprima pas l'emploi du libyque[6]. C'est seulement pour les régions d'Hippone et de Souk Ahras que nous savons que le punique était d'un usage courant[7] : or, Hippone était sans doute une vieille cité phénicienne, qui a pu avoir une banlieue étendue[8] et dont l'influence a pu s'exercer pendant fort longtemps

(1) P. ex., un lieutenant de Jugurtha portait le nom punique de Bomilcar : SALLUSTE, *Jugurtha*, 35. Sur les stèles puniques de Constantine, presque tous les noms sont phéniciens : BERGER, *Actes*, p. 293.

(2) Pour l'origine punique de ces caissons, voir *Mélanges de l'Ecole de Rome*, XX, 1900, p. 91-92 ; GSELL, *Monuments antiques*, II, p. 46-47.

(3) Il faut joindre aux inscriptions de Guelma celles d'Aïn Nechma, lieu voisin.

(4) On peut remarquer que, parmi ces inscriptions puniques de Constantine, il y en a plusieurs qui paraissent nommer des rois (BERGER, *Actes*, p. 287-288). Elles ne dateraient donc pas d'une époque où Carthage aurait possédé directement cette ville.

(5) En dehors des deux groupes de Guelma-Aïn Nechma et de Constantine, on n'en connaît guère plus d'une vingtaine.

(6) Les parties de l'Algérie où on a trouvé le plus d'inscriptions libyques sont précisément les régions de Bône et de Souk Ahras, où la diffusion de la langue punique est attestée par des textes anciens.

(7) On a voulu tirer d'un passage de saint Augustin (*Lettre* 84, 2) la preuve que le punique était très répandu dans la région de Sétif (MOVERS, II, 2, p. 441). Or, dans ce passage, qui est du reste corrompu, il est question de la *lingua latina* ; la correction par laquelle on a changé *latina* en *punica* me semble arbitraire (GOLDBACHER maintient *latina* dans l'édition récente du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne.

(8) A l'époque romaine, le territoire d'*Hippo Regius* était très vaste : voir *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9, p. 6-7. Peut-être en était-il de même à une époque antérieure.

sur la région environnante ; Souk Ahras ne devait pas être éloignée de la province carthaginoise.

D'après ce que nous avons exposé plus haut, nous sommes disposé à croire que la domination de Carthage en dehors de son territoire propre a été variable. Selon les circonstances, elle a dû faire peser plus ou moins lourdement son autorité sur les tribus vivant au delà de ses frontières officielles. Il n'est donc nullement impossible que, sans parler des territoires des villes phéniciennes et puniques du littoral, une partie de la province de Constantine ait été soumise aux Carthaginois, pendant un temps plus ou moins long, peut-être même à diverses reprises. Cependant, on doit reconnaître qu'aucun des arguments mis en avant pour soutenir une telle assertion n'a la force d'une preuve. La civilisation punique a pu s'implanter dans cette contrée autrement que par la conquête.

Dans une direction opposée, au sud de la Tunisie, *Capsa* (Gafsa) passe pour avoir appartenu aux Carthaginois[1]. C'est un point stratégique important, qu'ils ont pu occuper. Mais rien ne le prouve. Je ne pense pas, en effet, qu'on puisse faire fond sur la légende qui attribuait la création de cette ville à l'Hercule libyen[2], ou, selon un autre texte, à l'Hercule phénicien[3], c'est-à-dire, croit-on, au Melkart de Tyr. Hercule apparaît souvent en Afrique : c'est à lui, par exemple, qu'on attribue la fondation de *Theveste*[4] ; c'est lui qui, de son talon, a ouvert le défilé d'El Kantara[5]. Mais, quand même on pourrait démontrer — ce qui n'est pas possible — que, dans telle ou telle de ces fables, il s'agit de l'Hercule tyrien, il faudrait établir ensuite qu'un souvenir historique se cache sous la légende. — On a quelque raison de croire que Gafsa fut, jusqu'en pleine époque romaine, administrée par des sufètes[6]. Mais cela n'est pas non

---

(1) MOVERS, II, 2, p. 498, n. 130 (il donne de *Capsa* une étymologie phénicienne). *C. I. L.*, VIII, p. 22. MELTZER, II, p. 88 (il exprime un avis différent au t. I, p. 454, bas).

(2) SALLUSTE, *Jugurtha*, 89.

(3) Paul OROSE, V, 15.

(4) DIODORE, IV, 18. Cependant, selon saint Jérôme (passage cité plus haut, p. 356, n. 2.), Liber passait pour le fondateur de cette ville.

(5) *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 37 (El Kantara), nos 51 et 52.

(6) TOUTAIN, *Bulletin archéologique du Comité*, 1903, p. 203.

plus une preuve d'origine carthaginoise : l'institution de ces sufètes a pu être un simple emprunt au régime municipal punique.

VI

On sait que, le long du littoral africain, depuis la grande Syrte jusqu'au delà du Maroc, il exista beaucoup de villes soumises à l'autorité de Carthage.

Les unes avaient été fondées par les Phéniciens d'Orient. Nous ne pouvons en désigner que cinq ou six, et encore avec réserve : *Hadrumète*[1], *Hippo*[2] (il s'agit soit de Bône, soit de Bizerte, mais il est difficile de choisir), *Leptis*[3] (probablement *Leptis magna*), *Utique*[4], *Lixus*[5]. Elles durent être assez nombreuses[6] : la navigation antique était un véritable cabotage ; elle exigeait donc une longue suite de stations, s'échelonnant sur les côtes.

Plus tard, les Carthaginois fondèrent à leur tour des colonies sur ces rivages. La chose est du moins très probable[7], car nous n'avons de textes qui nous le disent expressément que pour le littoral de l'Océan Atlantique[8].

---

(1) SALLUSTE, *Jugurtha*, 19. SOLIN, XXVII, 9.

(2) SALLUSTE, *loc. cit.* Il n'est nullement prouvé qu'une des deux *Hippo* soit mentionnée comme une colonie de Sidon sur des monnaies de l'époque hellénistique : cf. MELTZER, I, p. 471 ; *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 9, p. 5, col. 2.

(3) SALLUSTE, *loc. cit.* et chap. 78. PLINE, V, 19, 76. SILIUS ITALICUS, III, 256.

(4) PSEUDO-ARISTOTE, *De mirabilibus auscultationibus*, 134. VELLEIUS PATERCULUS, I, 2. JUSTIN, XVIII, 4. MELA, I, 7, 34. PLINE, V, 19, 76 ; XVI, 40, 216. SILIUS ITALICUS, III, 241.

(5) PLINE, XIX, 22, 63. — Il faut ajouter l'énigmatique *Auza*, fondée en Libye par le roi de Tyr Ithobaal, dans la première moitié du neuvième siècle : JOSÈPHE, *Ant. jud.*, VIII, 13, 2. Il y a tout lieu de croire que c'était une ville maritime. Voir des hypothèses, extrêmement fragiles, sur la position de cette *Auza*, dans GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, II, p. 59, et MULLER, édit. de Ptolémée, p. 633.

(6) DIODORE, V, 20 : Φοίνικες... πολλὰς κατὰ τὴν Λιβύην ἀποικίας ἐποιήσαντο.

(7) Les Carthaginois, dit APPIEN (VIII, 2) πολλαχῆ ἀποικίας ἐξέπεμπον. — Je ne pense pas que l'on puisse citer (comme le fait C.-Th. FISCHER, *De Hannonis Carthaginiensis periplo*, p. 92 et suiv.) un passage d'ARISTOTE, *Politique*, II, 8 (11), 9 ; il ne se rapporte pas en effet à la fondation de colonies ; cf., pour l'interpréter, *ibid.*, VI, 3 (5), 4.

(8) Voir plus loin.

Ces cités phéniciennes ou puniques, parmi lesquelles Utique jouissait d'une situation privilégiée[1], sont celles qui avaient, dit Polybe[2], les mêmes lois que Carthage ; qui jouissaient, dit Diodore[3], du droit de mariage avec les Carthaginois. Une partie au moins d'entre elles disposaient autour de leurs murs de banlieues plus ou moins étendues[4], qui formaient des enclaves, soit dans le territoire carthaginois[5], soit dans les pays restés en possession des indigènes.

Les villes que Polybe[6] et, d'après lui, Appien[7] et Tite Live[8] appellent les *Emporia* avaient une importance particulière. Elles étaient, nous dit-on, situées autour de la petite Syrte[9] ; mais il convient de ne pas prendre cette indication tout à fait à la lettre, puisque *Leptis Magna*, entre la petite et la grande Syrte[10], en faisait partie. Ces villes, au dire de Polybe[11], étaient nombreuses : les auteurs anciens n'en donnent pas la liste[12].

---

(1) Parmi les Phéniciens d'Occident, les Uticains sont seuls nommés, à la suite des Carthaginois, dans les traités de 348 avec Rome et de 215 avec Philippe : Polybe, III, 24, 3, et VII, 9, 5. 7.

(2) VII, 9, 5.

(3) XX, 55, 4.

(4) Cf. ce qui a été dit au sujet d'Hippone : p. 371, n. 8. — Live (XXIX, 3, 5) parle des ravages qu'en 205, Lælius fit dans la campagne autour d'*Hippo Regius*, c'est-à-dire sans doute sur le territoire de cette ville. Mais il est bien possible que l'historien latin ait nommé ici par erreur *Hippo Regius* (Hippone), au lieu d'*Hippo Diarrhytus* (Bizerte) : cf. Meltzer, II, p. 489.

(5) Tissot (I, p. 533) cite un passage d'Etienne de Byzance, qu'il complète ainsi, peut-être avec raison : Ἔστι δὲ διμερὴς ἡ Βυζακία, [ἡ μὲν τῶν Λιβυφοινίκων πρὸς τῇ θαλάσσῃ, ἡ δὲ] Καρχηδόνος ἐνδοτέρω. Et Tissot ajoute : « La zone du littoral « formait les territoires d'Hadrumète, de Ruspina, de Thapsus, d'Achulla, de « Ruspe et d'Usilla. L'intérieur appartenait à Carthage ».

(6) XXXII, 2 (Ἐμπόρια) : I, 82, 6 (Ἐμπορείων) ; III, 23, 2 (Ἐμπορεῖα). Ἐμπορείων, Ἐμπορεῖα sont des leçons incorrectes, pour Ἐμπορίων, Ἐμπόρια : Tissot, I, p. 531, n. 3.

(7) VIII, 72 et 79. Appien dit, dans ces deux passages, τὸ Ἐμπόριον Faut-il voir dans ce singulier une simple impropriété de langage ? ou bien désigne-t-il la ville principale, peut-être le chef-lieu du district des *Emporia*, *Leptis Magna* ? Perroud (*De Syrticis emporiis*, p. 194-195) propose une autre explication, qui me paraît peu vraisemblable.

(8) XXIX, 25 : XXIX, 33 ; XXXIV, 62.

(9) Polybe, III, 23 et XXXII, 2. Live, XXXIV, 62.

(10) Salluste, *Jugurtha*, 19 : *duae Syrtes, interque eas Leptis*.

(11) XXXII, 2 (τὸ πλῆθος τῶν πόλεων).

(12) Pour l'époque antérieure à la domination romaine, les seules mentions certaines sont (outre *Leptis*) celles de *Sabratha* et de *Gaphara* : Périple de

La première mention des Carthaginois dans cette région se rapporte à un évènement qui eut lieu vers 515. Le spartiate Dorieus fonda alors une colonie sur le *Kinyps* (oued Mghar el Ghrin, à dix-huit kilomètres à l'est de *Leptis*[1]). Elle ne dura que trois ans : les Carthaginois, unis à des indigènes du pays, les Makes, chassèrent les nouveaux venus[2]. Ce fut peut-être à partir de cette époque[3] que Carthage établit sa domination sur le littoral des Syrtes, où il y avait, s'il faut en croire certains textes, d'anciens ports phéniciens[4]. Elle releva *Leptis*, probablement tombée en ruines, en tout cas bien déchue, puisque Dorieus avait osé s'établir auprès de cette ville : d'où, sans doute, le nom de Νεάπολις, la Ville Neuve, que les Grecs donnèrent à *Leptis*[5]. Il est possible qu'une stipulation du premier traité conclu entre Rome et Carthage (à la fin du VIe siècle, croyons-nous[6]), ait visé à la fois le Sahel tunisien et le rivage des Syrtes. Telle était l'opinion de Polybe[7], opinion que, du reste, la plupart des historiens modernes ne partagent pas : il pensait que, si Carthage avait interdit aux Romains et à leurs alliés de naviguer au delà du Beau Promontoire, c'était pour les empêcher de connaître la *Byssatis* et les *Emporia* situés autour de la petite Syrte, à cause de la fertilité de ces régions. Cela suppose que les *Emporia* dépendaient déjà des Carthaginois.

Il est vrai qu'Hérodote, qui recueillit vers 450 des renseignements relatifs à cette contrée, ne semble pas se douter qu'il y

---

SCYLAX, 110. *Macomades* et *Zitha* sont des noms phéniciens. A l'est de *Leptis*, STRABON (XVII, 3, 20) indique *Charax* comme un port carthaginois (τόπος, Χάραξ καλούμενος, ᾧ ἐμπορίῳ ἐχρῶντο Καρχηδόνιοι). Mais il n'est pas prouvé qu'il ait fait partie des *Emporia*, dans le sens administratif de ce mot. — On a essayé de reconstituer la liste de ces villes phéniciennes, en se servant de documents postérieurs à la chute de Carthage : PERROUD, *loc. cit.*, p. 17 et suiv.

(1) TISSOT, I, p. 143-144, 214.

(2) HÉRODOTE, V, 42.

(3) Et non plus tôt, car il est difficile d'admettre que Dorieus ait débarqué en pays carthaginois.

(4) Pour *Leptis*, voir plus haut, p. 373, n. 3. — Pour *Sabratha*, SILIUS ITALICUS, III, 256 (témoignage de mince valeur).

(5) PÉRIPLE DE SCYLAX, 109 et 110 ; STRABON, XVII, 3, 18 ; PTOLÉMÉE, IV, 3, 3, p. 629, édit. Muller. — MEYER (*Geschichte des Altertums*, II, p. 807) croit que *Leptis* ne fut fondée qu'après l'affaire de Dorieus.

(6) On sait que d'autres placent, contrairement à Polybe, ce traité au milieu du quatrième siècle.

(7) III, 23.

avait de son temps, autour des Syrtes, d'autres habitants que de indigènes[1]. Mais l'historien grec a été fort insuffisamment documenté sur tous les pays africains situés à l'ouest de la Cyrénaïque, et, d'ailleurs, il est possible qu'il ait omis à dessein de mentionner les Carthaginois dans les chapitres ethnographiques qu'il consacre aux populations de ce littoral[2].

Carthage était certainement maîtresse de la majeure partie du rivage des Syrtes à l'époque où fut composé le Périple dit de Scylax, vers 340. L'auteur[3], après avoir énuméré un assez grand nombre de villes, entre autres *Neapolis* [= *Leptis*], *Gaphara*, *Abrotonon* [= *Sabratha*], toutes trois situées sur cette côte, ajoute : « Toutes ces villes ou comptoirs de Libye, depuis la Syrte voisine « d'*Hesperides* [c'est-à-dire depuis la grande Syrte] jusqu'aux « Colonnes d'Hercule, appartiennent aux Carthaginois ». Le Périple mentionne aussi[4] les Autels de Philène, Φιλαίνου Βωμοί, que nous savons avoir marqué la frontière entre les Grecs de Cyrénaïque et les possessions carthaginoises[5], et qui avaient été élevés précisément pour indiquer cette limite[6] : il y a donc lieu de croire que, vers le milieu du IVe siècle, au plus tard, la domination punique s'avançait jusqu'à ces Autels, c'est-à-dire jusque près de Mouktar, au fond de la grande Syrte.

Nous n'avons pas de renseignements précis sur la condition des citoyens des villes maritimes des *Emporia* : elle devait être celle des habitants des autres cités libyphéniciennes[7]. Faut-il supposer que ces villes, ou tout au moins plusieurs d'entre elles,

---

(1) IV, 172 et suiv.

(2) Cf. MELTZER, I, p. 489.

(3) Chap. 110 et fin de 111. Cf. 110 : Ἀπὸ δὲ Νέας πόλεως τῆς Καρχηδονίων χώρας Γράφαρα (corr. Γάφαρα) πόλις.

(4) Chap. 109.

(5) POLYBE, III, 29, 2. SALLUSTE, *Jugurtha*, 19. MELA, I, 7, 38. — Pendant un certain temps, à la fin du IVe siècle ou au IIIe, cette frontière fut reportée plus à l'ouest, au πύργος Εὐφράντας : STRABON, XVII, 3, 20. Cf. MELTZER, I, p. 351, 412, 522 ; TISSOT, I, p. 220.

(6) SALLUSTE, *Jugurtha*, 78 (naturellement sans tenir compte de la légende qu'il rapporte). STRABON III, 5, 5. Cf. MELTZER, I, p. 186 et suiv.

(7) *Abrotonon* (*Sabratha*) est qualifiée de ville de Libyphéniciens : ETIENNE DE BYZANCE, *s. v.*

Digitized by Google

étaient unies par un lien étroit[1] ? Les textes ne permettent aucune affirmation à cet égard[2].

En arrière de la côte des Syrtes s'étend un pays, qui, mis judicieusement en valeur, n'est pas dénué de ressources agricoles. Hérodote[3] raconte des choses merveilleuses sur la richesse du territoire du *Kinyps*[4]. Polybe[5] et Tite Live[6] vantent aussi la fertilité de la contrée des *Emporia*.

Ce pays, du moins à certaines époques, dépendit de Carthage. Masinissa n'osa pas le nier devant le Sénat romain[7] ; il l'avait du reste reconnu, quand il avait demandé à l'Etat carthaginois l'autorisation de traverser la région des *Emporia*, pour y poursuivre un rebelle[8]. Un demi-siècle environ plus tôt, lors de la guerre des Mercenaires, Carthage en avait tiré[9] une partie des approvisionnements qui lui étaient nécessaires[10], et, en 204, Scipion, voulant frapper en Afrique même la rivale de Rome, avait eu l'intention de s'emparer de cette région[11].

Faisait-elle partie du territoire carthaginois de la même manière que la province proprement dite, limitée par les fosses phéniciennes? Etait-elle partagée en plusieurs territoires, rattachés aux diverses villes de la côte ? Formait-elle le territoire unique d'une confédération ou d'un groupe de cités, dont l'ensemble aurait constitué une unité politique et administrative, désignée par Polybe sous le nom d'*Emporia* ? Un passage, d'ailleurs obscur, de Tite Live, pourrait, à la rigueur, être invoqué en faveur de cette dernière hypothèse[12]. On n'indique pas, en tout

---

(1) MOVERS (II, 2, p. 482) croit à l'existence de la confédération tripolitaine dès l'époque carthaginoise. MELTZER (II, p. 492) ne se prononce pas.

(2) Voir cependant le texte de TITE LIVE, cité plus loin, n. 12.

(3) IV, 198.

(4) Cf. PÉRIPLE DE SCYLAX, 109 ; OVIDE, *Pontiques*, II, 7, 25 ; MELA, I, 7, 35.

(5) III, 23 ; XXXII, 2.

(6) XXIX, 25 ; XXXIV, 62.

(7) LIVE, XXXIV, 62.

(8) POLYBE, XXXII, 2. LIVE, *loc. cit.*

(9) Ou, du moins, avait voulu en tirer.

(10) POLYBE, I, 82.

(11) LIVE, XXIX, 25.

(12) XXXIV, 62 : *Emporia vocant eam regionem. Ora est minoris Syrtis et agri uberis. Una civitas eius Leptis. Ea singula in dies talenta vectigal Carthaginiensibus dedit.* Il est évidemment inadmissible que *Leptis* seule ait eu

cas, que ces terres, libyphéniciennes ou carthaginoises, aient été limitées par des fosses, consacrant officiellement une prise de possession définitive. Aux abords, vivaient des tribus plus ou moins vassales ou sujettes, qui, à l'occasion, fournissaient des contingents[1].

S'il faut croire une affirmation que Tite Live prête à Masinissa[2], la région des *Emporia* (en dehors des villes libyphéniciennes du littoral) avait échappé plus d'une fois à l'autorité de Carthage ; d'après le même historien, elle aurait été *ex quadam parte dubiae possessionis, sui regni* (du royaume de Masinissa) *an Carthaginiensium esset*.

Après la seconde guerre punique, en 193, Masinissa, qui, douze ans auparavant, alors qu'il était dépossédé de ses états, s'était retiré dans le voisinage des Syrtes[3], s'empara du pays des *Emporia*, sauf des villes maritimes, bien gardées par les Carthaginois[4]. Ceux-ci se plaignirent à Rome, affirmant que Scipion l'Africain leur avait formellement reconnu la propriété de cette contrée[5]. Le Sénat envoya des commissaires, entre autres Scipion lui-même, qui ne prirent aucune décision[6]. Puis, au bout d'un temps sans doute assez long[7], et après plusieurs autres

---

à payer aux Carthaginois un talent par jour. Il s'agit donc peut-être de la totalité des revenus — tributs, douanes (importantes sans doute dans cette région, où aboutissaient les routes du Soudan), etc. — que Carthage tirait du pays des *Emporia*. Ces revenus devaient être centralisés à *Leptis*, parce que cette ville était le chef-lieu des *Emporia*, groupés, sinon confédérés, et formant, par suite, une seule *civitas*, avec un territoire unique. Cf. ce que dit à ce sujet Meltzer, II, p. 81 et 492.

(1) Diodore, XIII, 80, 3 : contingents fournis à Carthage, en 406, par divers alliés, entre autres par quelques-uns *τῶν οἰκούντων τὰ πρὸς τὴν Κυρήνην κεκλιμένα μέρη*. Cf. Silius Italicus, III, 274 seq., 320 seq.

(2) XXXIV, 62 : *Per opportunitates nunc illos* (les Carthaginois), *nunc reges Numidarum usurpasse ius, semperque penes eum possessionem fuisse qui plus armis potuisset*.

(3) Live, XXIX, 33.

(4) Polybe XXXII, 2. Allusion dans Appien, VIII, 79. — Live, XXXIV, 62, ne concorde pas avec Polybe pour les villes : (Masinissa) *agrum maritimum eorum* (des Carthaginois) *et depopulatus est et quasdam urbes vectigales Carthaginiensium sibi coegit stipendium pendere. Emporia vocant eam regionem*, etc. — La date (193) est donnée par Tite Live.

(5) Live XXXIV, 62.

(6) Live, *loc. cit.* Cf. Zonaras, IX, 18.

(7) L'extrait de Polybe qui relate toute l'affaire des *Emporia* doit être, eu égard à la place où il figure dans le recueil byzantin qui nous l'a conservé, rapporté à l'année 161, ou à l'année 160. Il faudrait donc admettre que le litige

Digitized by Google

recours de deux parties au Sénat, les Romains attribuèrent définitivement à Masinissa, non seulement le pays qu'il avait occupé, mais encore les villes. Carthage dut même lui verser cinq cents talents : cette somme représentait les revenus qu'elle était censée avoir perçus indûment depuis le commencement de la contestation[1].

Cependant, la civilisation phénicienne se maintint fortement sur le littoral des Syrtes[2]. A l'intérieur même des terres, dans les montagnes déchiquetées qui forment le rebord du plateau saharien et jusque dans le Fezzan, la longue vitalité de cette civilisation est attestée par des noms et des inscriptions puniques[3], par des monuments où apparaissent des souvenirs de l'art carthaginois[4]

---

ne fut terminé que trente trois ans après l'agression de Masinissa. M. PERROUD (*loc. cit.*, p. 191-193) a trouvé un tel intervalle bien long, surtout si l'on observe que Polybe dit que cette agression ne précéda pas de beaucoup le règlement de l'affaire, *οὐ πολλοῖς ἀνώτερον χρόνοις*. Ce savant propose de placer en 190 l'abandon définitif des *Emporia* par Carthage. A quoi l'on peut objecter (M. Perroud lui-même le remarque) que Tite Live ne dit rien de la question des *Emporia* à l'année 190; d'autre part, Polybe indique que des députés carthaginois et numides vinrent souvent à Rome pour saisir le Sénat de cette affaire.

(1) POLYBE, *loc. cit.* — En 151, les Carthaginois, au dire d'Appien (VIII, 72), se déclarèrent prêts à abandonner à Masinissa la contrée entourant l'*Emporion* (*τὴν περὶ τὸ Ἐμπόριον γῆν ὅλην μεθιέναι*). En fait, les *Emporia* étaient perdus depuis plusieurs années pour Carthage : mais elle ne s'était sans doute pas résignée à regarder cette perte comme définitive (PERROUD, *loc. cit.*, p. 194-195, est disposé à croire que Carthage, jusqu'à cette date de 151, avait gardé un des *Emporia* et le territoire environnant, malgré la sentence des Romains).

(2) Monnaies à légendes puniques (postérieures à la chute de Carthage) : MULLER, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, p. 3 et suiv. ; Supplément, p. 33 et suiv. — Inscriptions puniques : SCHRŒDER, *Die phœnizische Sprache*, p. 63-65 ; *C. I. L.*, VIII, 7. 15. 16 ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1888, p. 85. — Textes attestant l'usage du punique à l'époque romaine : APULÉE, *Apologie*, XCVIII, p. 120, édit. Van der Vliet ; *Histoire Auguste*, Vie de Septime Sévère, 15 : *Epitome de Caesaribus*, 20. — Voir encore PROCOPE, *Edifices*, VI, 3 : ARNOBE LE JEUNE, *Comm. in psalm. 104*, *apud* MIGNE, *Patr. lat.*, LIII, p. 481.

(3) *C. R. de l'Académie des Inscriptions*, 1894, p. 272. *Bulletin archéologique du Comité*, 1901, p. 296. *Repertoire d'épigraphie sémitique*, n° 237.

(4) BARTH, *Travels*, I, p. 117 et 124 (cf. NEWTON, *A History of discoveries at Halicarnassus*, pl. 31, fig. 9 et 8). DUVEYRIER. *Les Touareg du Nord*, p. 276 et pl. XIV (peut-être aussi p. 250 et pl. X, fig. 1).

VII

Vers 340 avant notre ère, le Périple dit de Scylax[1] indique, entre Carthage et les Colonnes d'Hercule, un certain nombre de villes appartenant aux Carthaginois, parmi lesquelles cinq seulement peuvent être identifiées : Ἰτύκη (Utique), Ἵππου ἄκρα (Bizerte), Θάψα (Philippeville), Ἰουλίου ἄκρα (probablement Cherchel), Σίγη (Siga, près de l'embouchure de la Tafna).

La domination de Carthage sur cette longue étendue de côtes date sans doute d'une époque plus ancienne. Comme on l'a fait observer[2], la fondation par Hannon de villes maritimes au delà du détroit de Gibraltar suppose que la partie du littoral située en deçà de ce détroit était déjà occupée par les Carthaginois : autrement, Hannon ne serait pas allé si loin pour y établir ses colonies. Or, l'expédition d'Hannon est certainement antérieure à la confection du Périple de Scylax[3]. Quand eut-elle lieu exactement ? Nous ne saurions le dire ; car il ne nous paraît nullement prouvé qu'Hérodote en ait eu connaissance vers le milieu du v^e siècle[4]. — Justin[5] parle de guerres que les Carthaginois firent, entre 475 et 450 environ, à des Numides et à des Maures. On peut supposer, en se gardant d'être trop affirmatif, que ces guerres eurent pour objet de protéger contre les indigènes les ports phéniciens des rivages algérien et marocain : ce serait donc à cette époque, au plus tard, que Carthage aurait établi sa domination sur ce littoral.

Le cap Bougaroun, que les anciens appelaient soit *Tréton*, soit

---

(1) Chap. 111.

(2) Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, p. 698.

(3) Les renseignements donnés au chap. 112 du Périple indiquent clairement que, quand ce chapitre fut écrit, l'expédition d'Hannon avait eu lieu. Le chapitre en question n'est pas d'une date différente du reste de l'ouvrage : cf. Fischer, *De Hannonis Carthaginiensis periplo*, p. 110 et suiv.

(4) Cf. Illing, *Der Periplus des Hanno* (Dresde, 1899), p. 7.

(5) XIX, 2, 3 : *Mauris bellum inlatum et adversus Numidas pugnatum.*

Digitized by Google

Metagônion (Metagonium)[1], est une des saillies les plus importantes de la côte méditerranéenne, entre l'extrémité nord-est de la Tunisie et le détroit de Gibraltar ; c'est en ce point que la terre africaine s'avance le plus vers le nord, depuis la Khoumirie jusqu'au détroit. Il est donc possible que les Carthaginois l'aient considéré comme une sorte de limite entre deux séries de colonies, portant des désignations différentes : à l'est, les colonies libyphéniciennes ; à l'ouest, les villes Métagonites. Cette hypothèse, indiquée par M. Meltzer[2], peut à la rigueur s'appuyer sur un texte de Strabon, déjà cité.

Au commencement de la seconde guerre punique, les Carthaginois, dit Polybe[3] possédaient toutes les parties de la Libye tournées vers la mer intérieure, depuis les Autels de Philène jusqu'aux Colonnes d'Hercule. Le même écrivain rapporte qu'Hannibal, au moment de partir pour l'Italie, envoya des troupes espagnoles εἰς τὰ Μεταγώνια τῆς Λιβύης, pourvoyant ainsi à la sécurité des affaires de la Libye[4] ; que, par contre, il envoya, des villes appelées Métagonites (ἀπὸ τῶν πολέων τῶν Μεταγωνιτῶν καλουμένων), quatre mille fantassins à Carthage, pour servir à la fois d'otages et d'auxiliaires[5]. Cette double mesure prouve que les Carthaginois avaient des doutes sur la fidélité des villes Métagonites.

Il est certain que Carthage ne les garda pas toutes jusqu'à l'époque de sa destruction, soit qu'une partie d'entre elles aient volontairement fait défection, soit qu'elles lui aient été arrachées par la force[6], soit qu'elle-même les ait cédées volontairement. Au cours de la seconde guerre punique, en 206, nous constatons que *Siga* appartenait au roi des Masæsyles, Syphax[7]. Peu de

(1) GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 1 (Cap Bougaroun). Il y avait un autre cap Metagònion, beaucoup plus à l'ouest, près de l'embouchure de la Moulouia (cap de l'Agua) : TISSOT, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, IX, p. 148-150.

(2) II, p. 493. — Cf. plus haut, p. 365.

(3) III, 39, 3.

(4) III, 33, 12.

(5) III, 33, 13.

(6) On sait qu'entre 213 et 206, Syphax eut à soutenir des guerres contre les Carthaginois, guerres mêlées de succès et de revers : LIVE, XXIV, 48 et 49 ; XXVII, 4 ; XXVIII, 17 ; APPIEN, VI, 15 et VIII, 10. On peut supposer qu'il leur prit alors *Siga*, peut-être aussi d'autres ports.

(7) STRABON, XVII, 3, 9 : *Σίγα... βασίλειον Σόφακος*. PLINE, V, 2, 19 : *Siga... Syphacis regia*. LIVE, XXVIII, 17 (en 206) : le *regius portus* dont parle cet historien devait être, d'après le contexte, le port de *Siga*.

temps après, nous voyons le roi des Masyles, Lacumazes, partir de *Thapsus* (Philippeville)[1], pour aller visiter Syphax, résidant sans doute à *Cirta*. Masinissa, qui revenait d'Espagne où il avait servi pendant plusieurs années dans les armées puniques, rencontra le prince et les Numides de son escorte. Ceux-ci se réfugièrent précipitamment dans *Thapsus*, dont Masinissa s'empara et où il tua une partie des compagnons de Lacumazes, qui s'apprêtaient à résister, tandis que d'autres se rendaient[2]. Tout cela ne s'explique guère si l'on admet que *Thapsus* appartenait alors à Carthage. Or *Siga* et *Thapsus* sont précisément indiquées l'une et l'autre par le Pseudo-Scylax parmi les villes carthaginoises[3].

Le traité qui termina la seconde guerre punique enleva-t-il à Carthage les villes qui pouvaient lui rester sur le littoral méditerranéen, à l'ouest de sa province ? Nous l'ignorons. Les conditions imposées par Scipion (que nous avons indiquées plus haut[4]) paraissent se rapporter exclusivement aux pays de l'intérieur des terres, correspondant au nord de la Tunisie. Comme Carthage, après ce traité, n'eut, pour ainsi dire, plus de marine de guerre et qu'elle ne put engager d'hostilités avec personne, même en Afrique, sans l'autorisation de Rome, il est à croire que ces ports éloignés, s'il lui en restait encore au début du IIIe siècle, tombèrent les uns après les autres entre les mains des indigènes[5].

Nous n'avons aucun renseignement sur l'étendue des territoires qu'ont pu posséder les villes phéniciennes ou puniques du littoral algérien et marocain[6]. Certaines d'entre elles étaient peut-être

---

(1) CLESS (*Real-Encyclopædie* de Pauly, s. v. *Masinissa*, p. 1613) est disposé à croire que ce *Thapsus* est identique à *Tipasa* (Tifech, au sud-est de Guelma, ou Tipasa, à l'ouest d'Alger). Il est bien plus naturel de penser au port appelé *Thapsa* dans le Périple de Scylax, et près duquel coule le *Thapsus* (oued Safsaf) : voir GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 8, Philippeville, n° 196, p. 12.

(2) LIVE, XIX, 30.

(3) Voir plus haut, p. 380. *Thapsus* est sans doute un nom phénicien : MOVERS, II, 2, p. 161, 329, 517 (malgré les doutes d'Orsi, *Monumenti antichi dei Lincei*, VI, p. 91, n. 1).

(4) P. 360 et 362.

(5) Lors de la troisième guerre punique, les Carthaginois recherchèrent l'alliance des Maures indépendants (APPIEN, VIII, 111). Mais cela ne nous apprend rien sur la condition faite à cette époque aux villes phéniciennes et puniques des côtes maurétaniennes.

(6) Pour Hippone, voir les hypothèses présentées p. 371 et p. 374, n. 4.

Digitized by Google

aussi étroitement renfermées dans leurs murailles que l'est aujourd'hui la cité espagnole de Melilla.

Cependant, l'existence de ces villes favorisait naturellement l'établissement de rapports entre les tribus indigènes et Carthage[1] : elle put, çà et là, conclure des conventions qui mirent des contingents à sa disposition, ou qui lui laissèrent, tout au moins, la faculté de lever des mercenaires[2]. Qu'il y ait eu, à l'intérieur du pays, des villes phéniciennes ou carthaginoises, rien ne le prouve. Nous considérons comme tout à fait invraisemblable l'identification[3] d'*Auzia* (Aumale) avec cette *Auza*, qui passe pour avoir été fondée au IXᵉ siècle, en Afrique, par un roi de Tyr[4]. En dehors du littoral, dans le centre et dans l'ouest de l'Algérie, on ne peut attribuer avec certitude une origine phénicienne à aucun nom de ville antique[5]. Les autres traces de la civilisation punique sont plus rares dans ces régions que dans la province de Constantine[6], et, pour les expliquer, il n'est nullement nécessaire d'admettre l'hypothèse d'une occupation carthaginoise, plus ou moins prolongée.

Sur la côte, au contraire, les noms géographiques phéniciens

---

(1) Vers le milieu du IVᵉ siècle, Hannon, qui voulut s'emparer du pouvoir à Carthage, eut pour allié un roi des Maures *(regem Maurorum)* : JUSTIN, XXI, 4.

(2) DIODORE XIII, 80, 3 (en 406). POLYBE, III, 33, 15 ; XV, 11, 1. APPIEN, VIII, 40. LIVE, XXVII, 5 ; XXVIII, 23 ; XXX, 33.

(3) Admise par de nombreux auteurs modernes : p. ex., MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, p. 346, et II, p. 9 ; MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, III, p. 279.

(4) Voir plus haut, p. 373, n. 5.

(5) Malgré les hypothèses présentées à ce sujet par Gesenius et autres. Citons, comme exemple d'étymologies fantaisistes, *Acufida* en Sitifienne. Selon GESENIUS (p. 419), ce serait un nom punique qui signifierait *frater calamitatis*. Or il n'est pas douteux que ce nom ne soit une corruption du latin *Aquafrigida* (*Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 7, Bougie, nº 61). — Cependant, on pourrait à la rigueur discuter l'origine phénicienne de *Zucchabar* (Miliana) ; le sens serait *marché du blé*, selon GESENIUS (p. 427). Ce nom se retrouve au sud des Syrtes, appliqué à une montagne (TISSOT, I, p. 25).

(6) Noms (d'hommes) puniques (en particulier autour de Sétif et à Aumale). Vestiges de cultes d'origine punique, p. ex. à Aumale (*C. I. L.*, 20743-20746 : dédicace à *Caelestis*, aux *Caelestes*), à Miliana (*C. I. L.*, 21481 : dédicace à *Abaddir*). Caissons funéraires semi-cylindriques (GSELL, *Monuments antiques de l'Algérie*, II, p. 47) ; mausolées de type punique, ou, du moins, oriental (*ibid.*, p. 58-59).

sont assez nombreux[1], et des découvertes archéologiques[2] ou épigraphiques[3] témoignent que les mœurs et la langue puniques s'étaient solidement implantées en divers lieux.

VIII

Il nous reste à parler des possessions carthaginoises sur le littoral africain de l'Atlantique.

Les Phéniciens s'étaient établis sur cette côte. *Lixus* (près d'El Araïch) passait pour être plus ancienne que Gadès, et, par conséquent, que Carthage[4]. Erastosthène aurait même prétendu, selon Artémidore et Strabon[5], que trois cents colonies tyriennes avaient existé, jadis, au delà de cette ville, mais qu'elles avaient été détruites par les indigènes ; Artémidore avait, du reste, vivement contesté cette assertion[6], qui, quoi qu'en dise Movers[7], est fort invraisemblable.

Les plus anciens documents qui nous montrent les Carthaginois sur ce rivage sont un passage d'Hérodote (écrit sur des renseignements datant du milieu du v^e^ siècle) et le périple d'Hannon.

---

(1) Noms débutant par *Rus* (cap), ou par *Cart* (ville) : *Rusicade* (Philippeville), *Rusazus, Rusippisir, Rusuccuru, Rusubbicari* (sur la côte de la Grande Kabylie), *Rusguniae* (Matifou, près d'Alger), *Rusaddir* (Melilla), *Cartili* (Dupleix, à l'ouest de Cherchel), *Cartennae* (Ténès). *Thapsus, Tipasa* (voir plus haut, p. 366, n. 3, et p. 382, n. 3. *Μολοχάθ, Mulucha*, nom de fleuve.

(2) Voir, à ce sujet, Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, I, p. 55-60 ; le même, *Fouilles de Gouraya, sépultures puniques de la côte algérienne* (publication de l'Association historique de l'Afrique du Nord, 1903) ; le même, *Mélanges Perrot*, p. 151-153. — Monnaies à légendes puniques de *Rusaddir* et de *Siga* : Muller, *Numismatique*, Supplément, p. 78 ; tome III, p. 97-98 ; *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 1893, p. 109-111. Les autres monnaies puniques que Muller attribue à des villes du littoral méditerranéen sont incertaines.

(3) Inscriptions puniques de Cherchel et de Saint-Leu, près d'Arzew : *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 4 (Cherchel), p. 3, col. 2, en haut ; p. 7, col. 2, en bas ; Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 70, n^os^ 78-79 ; Doublet, *Musée d'Alger*, p. 27-28, 63-65.

(4) Pline, XIX, 22, 63.

(5) Strabon, XVII, 3, 3 et 8.

(6) Strabon, XVII, 3, 8. Strabon la repousse aussi (XVII, 3, 3).

(7) *Die Phœnizier*, II, 2, p. 525.

Hérodote[1] parle de relations commerciales d'un caractère très primitif, entretenues par les Carthaginois avec des indigènes de la côte de l'Atlantique, en dehors de tout établissement permanent. Mais il n'indique pas exactement la région où se faisait ce trafic, et l'on ne sait pas d'où venait l'or que les indigènes apportaient en échange d'autres produits[2].

Hannon fut chargé de fonder des colonies de Libyphéniciens au delà des Colonnes d'Hercule[3]. Le précieux document qui relate son expédition nomme Θυμιατηρίον, Καρικὸν τεῖχος, Γύττη, Ἄκρα, Μέλιττα, Ἄραμβυς. Toutes ces villes étaient situées sur la côte du Maroc, au nord de l'embouchure de l'oued Draa : *Thymiaterion* répond sans doute à Mehdîa[4] ; on ignore la position exacte des autres[5]. La dernière colonie fondée par Hannon fut celle de l'île de Κέρνη, dont le site doit probablement être cherché vers l'embouchure de la Saguiat el Homra, entre le cap Juby et le cap Bojador[7]. Kluge, Movers[6] et d'autres ont insisté sur les termes dont le traducteur grec du Périple s'est servi pour indiquer l'institution de ces colonies : ἐκτίσαμεν... Θυμιατήριον ; — κατῳκίσαμεν πόλεις... Καρικὸν τεῖχος, etc. ; même expression pour la colonie de *Kerne*. Selon ces savants, le mot κατῳκίσαμεν prouverait que les villes auquel il est appliqué étaient d'anciennes cités phéniciennes, qu'Hannon se serait contenté de relever. C'est subtiliser beaucoup, et, comme l'observe M. C.-Th. Fischer[8], cette explication est inadmissible pour *Kerne*, qui fut véritablement fondée par Hannon.

Parmi ces colonies, le Périple de Scylax[9] mentionne Θυμιατηρία *(sic)* et Κέρνη, ainsi que Λίξος, la vieille *Lixus*, où l'on voit encore

---

(1) IV, 196. — HÉRODOTE (II, 32 et IV, 43) connaît sur l'Atlantique le cap Σολόεις, nom certainement phénicien, mais qui peut dater d'une époque antérieure à la venue des Carthaginois sur cette côte.

(2) Cf. C.-Th. FISCHER, *De Hannonis Carthaginiensis periplo*, p. 89.

(3) PÉRIPLE (début) : Ἔδοξε Καρχηδονίοις Ἄννωνα πλεῖν ἔξω Στηλῶν Ἡρακλείων καὶ πόλεις κτίζειν Λιβυφοινίκων.

(4) TISSOT, *Mémoires*, p. 226. FISCHER, *loc. cit.*, p. 10. ILLING, *loc. cit.*, p. 13.

(5) Cf. ILLING, p. 17.

(6) FISCHER, p. 28 et suiv. ILLING, p. 24-25.

(7) II, 2, p. 527.

(8) P. 14-15. Cf. ILLING, p. 12.

(9) Chap. 112. — Ephore mentionnait le Καρικὸν τεῖχος : *Fragmenta historicorum graecorum* de Muller, I, p. 261.

Digitized by Google

des restes importants d'une enceinte élevée par les Phéniciens[1] et où une inscription phénicienne a été retrouvée[2]. D'autres villes, phéniciennes ou carthaginoises, existèrent, sans nul doute, sur le rivage occidental du Maroc[3]. Un certain nombre de noms de lieux y sont d'origine phénicienne[4], et l'on connaît des monnaies à légendes puniques qui furent frappées, au Iᵉʳ siècle avant notre ère, par diverses cités de la côte maurétanienne[5].

Il y a quelques raisons de supposer que les établissements phéniciens de ce littoral étaient rattachés assez étroitement à ceux de l'Espagne méridionale[6]. Le Maroc, dans toute l'antiquité, semble avoir été une sorte d'annexe de la péninsule ibérique, plutôt qu'une partie de l'Afrique du Nord.

En face du Maroc, se trouve Madère, l'île de Junon (Ἥρας νῆσος[7], *Junonia*[8]), c'est-à-dire, peut-être, l'île de la principale déesse des Carthaginois. D'après un récit dont la véracité est contestable, ceux-ci y auraient fondé quelques établissements privés, bientôt détruits sur l'ordre même des magistrats de Carthage[9].

Quant aux Canaries, elles sont si rapprochées du rivage

(1) Tissot, *Mémoires*, p. 207 ; La Martinière, *Bulletin archéologique du Comité*, 1890, p. 134.

(2) *Bulletin archéologique du Comité*, 1892, p. 62 et pl. XIII. Besnier, *Recueil des inscriptions antiques du Maroc*, p. 3 et pl. I. — Voir aussi une tête en grès, de facture probablement phénicienne : *Bulletin archéologique du Comité*, 1890, p. 141 et pl. VIII.

(3) Cf. Strabon, XVII, 3, 2 : πρὸς νότον τῇ Λίξῳ... παράκειται κόλπος, Ἐμπορικὸς καλούμενος, ἔχων Φοινικικὰς ἐμπορικὰς κατοικίας.

(4) Citons *Sala*, Σάλα (Pline, V, 1, 5 ; Ptolémée, IV, 1, 1) ; *Rutubis*, Ρουσιβίς (Pline, V, 1, 9 ; Ptolémée, *loc. cit.*) ; Σολόεις ἄκρα (Hérodote, II, 32 et IV, 43 ; Scylax, 112 ; = *promunturium Solis* de Pline, *loc. cit.*) ; [Ρ]ουσσάδιον ἄκρον (Ptolémée) ; *Rhysaddir* (Pline). Pour ces noms, cf. Movers, *loc. cit.*, p. 534. — Il faut probablement attribuer une origine phénicienne au nom actuel d'Agadir : Tissot, *Mémoires*, p. 255.

(5) *Tingi*, *Zilis*, *Lixus*, *Tamusida* (?), *Sala* et une ville que Muller appelle *Semes* : Muller, *Numismatique*, III, p. 144 et suiv. ; Supplément, p. 79 et suiv.

(6) Strabon (II, 3, 4) parle de navigations que les pêcheurs de Gadès font sur les côtes de la Maurétanie, jusqu'au fleuve *Lixos* (mais il s'agit d'une époque postérieure à la chute de Carthage). — Dans l'inscription de Lixus, le type de l'écriture se rattacherait, selon Berger (*Bulletin archéologique du Comité*, 1892, p. 63-64), au type sidonien, qui aurait été transmis à la côte marocaine par les colonies phéniciennes du sud de l'Espagne.

(7) Ptolémée, IV, 6, 14, p. 753, édit. Muller (Ἥρας νῆσος ἡ κατ' Αὐτολάλας).

(8) Statius Sebosus, *apud* Pline, VI, 37, 202.

(9) Pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, 84 (sans doute d'après Timée). Cf., sur cette île, Diodore, V, 19 et 20.

Digitized by Google

africain que les Carthaginois durent évidemment les connaître (il y avait aussi dans cet archipel deux îles de Junon[1]). Cependant on n'a aucune preuve que des stations puniques y aient existé.

Nous ne savons pas quand Carthage perdit ses possessions d'au delà du détroit de Gibraltar. Le voyage que Polybe, grâce à la protection de Scipion Emilien, put accomplir sur le littoral marocain, lors du siège de Carthage[2], fut, du moins pour lui-même, une expédition scientifique[3]. Les marins que Scipion lui adjoignit eurent-ils une autre mission[4] ? On l'ignore. Rien ne prouve qu'ils aient eu à détruire dans ces parages les derniers restes de la puissance punique.

STÉPHANE GSELL,
Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres,
Correspondant de l'Institut.

---

(1) PLINE (d'après Juba), VI, 37, 204 : *insulam Iunoniam... ab ea in vicino eodem nomine minorem*. PTOLÉMÉE, IV, 6, 14, p. 754, édit. Muller : Ἥρας νῆσος.

(2) PLINE, V, 1, 9. Sur ce voyage, voir FISCHER, *De Hannonis periplo*, p. 107-108.

(3) Il dit très nettement (III, 59, 7) que, s'il a couru des dangers et supporté de grandes fatigues pour visiter la Libye, l'Ibérie, la Galatie et la mer qui baigne à l'extérieur ces contrées, c'était afin de corriger les erreurs de ses devanciers et de faire connaître aux Grecs ces parties du monde.

(4) Cf. VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Le Nord de l'Afrique dans l'antiquité*, p. 339 : « Cette expédition n'était pas un voyage de découvertes. Les Romains « ne songeaient guère à de telles entreprises... Scipion n'avait eu d'autre « objet que de vérifier ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans ce que rapportait « la rumeur publique des nombreux établissements puniques dont la côte « atlantique aurait été couverte, et de recevoir, s'il y avait lieu, la soumission « de ces colonies ».

Digitized by Google

LES NOMS

D'APPARENCE SÉMITIQUE OU INDIGÈNE

DANS LE PANTHÉON ÉGYPTIEN

I

Si l'on admet l'opinion très accréditée aujourd'hui que la langue égyptienne a été fortement sémitisée, par des invasions venues d'Asie[1], au même titre que nombre de langues africaines, le berbère, le haoussa, le somali, le galla, il semblera naturel de rattacher à des racines sémitiques une partie au moins des noms de dieux égyptiens : on pourrait par là, jusqu'à un certain point, faire une sorte de départ entre les divinités plus ou moins exotiques et les divinités plus ou moins indigènes. Malheureusement, la recherche n'est pas toujours facile, d'abord parce qu'on peut être égaré par des ressemblances fortuites, ensuite, parce que bien des changements susceptibles de nous dérouter ont dû se produire, à mesure que l'égyptien s'écartait de la forme sémitique, qui a été certainement plus prononcée à l'origine que par la suite.

Voici une ou deux caractéristiques de cette prépondérance et de son atténuation. Ni l'œil ni la fontaine ne se disent *an* ou *aïn*, dans l'égyptien à nous connu, et cependant leur figuration a la valeur phonétique *an* dans l'écriture, comme on le voit déjà aux

---

(1) Cf. J. Deniker, *Races et Peuples de la Terre*, Paris, 1900, p. 494-495.

textes des pyramides[1] : c'est donc que l'œil et la fontaine s'appelaient bien *an* lors de la formation du système graphique, avant l'histoire, mais que, depuis l'histoire, cette appellation sémitique a disparu de la langue pour persister seulement dans l'écriture. Le nom de l'oreille a passé par les mêmes vicissitudes : une des valeurs phonétiques de l'oreille (sans parler de celle de *dagi*[2], en somali *dego*, « oreille »[3] et en galla *dagâu*. « entendre »[4]), est *aten*, dans les hiéroglyphes[5], ce qui correspond bien à son nom sémitique, mais pas du tout à son nom usuel, *mesdjer*, vraisemblement berbère, de la racine M Z R'[6] avec *r* pour *r'*[7].

Ce qui s'est passé pour les mots ordinaires a pu se produire pour les noms divins : quelques uns d'entre eux ont pu s'écarter peu à peu d'un prototype sémitique. Sous l'influence de pareils changements, nombre de sens primitifs ont dû s'oublier, laissant par là le champ libre à des jeux de mots plus ou moins ingénieux, ce qui est arrivé relativement au nom d'Osiris que les Egyptiens, sans parler des égyptologues, ont interprété de tant de façons.

Pour une étude sommaire de cette question des noms divins, il suffira de suivre l'ordre géographique, par exemple en descendant le Nil ; il sera tout indiqué alors, pour simplifier, de renvoyer à la fin du travail les dieux dont le culte a été universel, et de ne considérer les autres que dans les grands centres de leur culte. Les principaux types du Panthéon, en effet, ont eu des répliques en différents lieux et à différentes époques. En Ethiopie et en Nubie, notamment, les sanctuaires sont consacrés

---

(1) *Pyramide de Pepi* II, l. 500-501.

(2) MASPERO, *Guide to the Cairo Museum*, Cairo, 1903, p. 24 ; LEPSIUS, *Denkmaeler*, II, pl. 117-118 ; *Papyrus Anastasi* IV, p. 2, l. 5 ; SCHIAPARELLI, *Una tomba egiziana inedita*, Rome, 1892, p. 20 ; FLINDERS PETRIE, *A Season in Egypt*, Londres, 1887, pl. 15 ; etc.

(3) *Journal of the African Society*, Octobre 1904, p. 108.

(4) VITERBO, *Grammatica e Dizionario della lingua oromonica*, Milan, 1892, t. I, p. 33.

(5) Cf. *Pyramide de Pepi* I, l. 705.

(6) Cf. René BASSET, *Le Dialecte de Syouah*, Paris, 1890, in-8, p. 75-76, *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, p. 151 : etc.

(7) Id., *Etude sur les Dialectes berbères*, Paris, 1894, in-8, p. 45.

partout à des dieux égyptiens transplantés, sauf de rares exceptions.

Un de ces cas exceptionnels concerne l'ancien dieu[1] Merur, le Mandouli des proscynèmes grecs[2], adoré à Kalabsheh et désigné par un nom d'apparence indigène ; un autre se rapporte à Tutun, Doudoun (peut-être le Dodo des Haoussa[3]), dont les Egyptiens, depuis l'ancien Empire[4], faisaient le grand dieu de la Nubie et du Sud, comme on le voit notamment à Semneh, où son culte, sous Thotmès III, est associé à celui d'Usertesen III, dit fils du même dieu. On ne sait à peu près rien sur Tutun, en dehors de ce renseignement, peu explicite, que la déesse grenouille Hek-t, adorée en plusieurs endroits de l'Egypte, était son œil[5], c'est-à-dire sa lumière, ce qui l'assimilerait au type conventionnel des dieux solaires : le véritable sens de son rôle nous échappe donc, comme celui de son nom.

A la première cataracte se présente tout d'abord la triade fort ancienne[6] de Khnum, Satit et Anuket : Khnum, « l'eau », Satit, « l'archère », et Anuket, « l'étrangleuse », allusion à la cataracte et à la garde de la frontière, semble-t-il. Dans ce rôle, et suivant les époques, « leur juridiction s'étendait sur la Nubie[7] ». Ainsi Khnum, au temple de Semneh, recevait les mêmes honneurs que Tutun et qu'Usertesen III, quand la forteresse de Semneh était frontière[8].

Le mot Sati se dit spécialement des Asiatiques considérés comme « archers », et Satit, cornue et armée[9], présente en effet la physionomie d'une déesse asiatique, soit qu'on l'ait voulu,

---

(1) MARIETTE, *Abydos*, t. III, p. 123.

(2) CHAMPOLLION, *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie*, nouvelle édition, Paris, 1868, p. 128.

(3) P. TRÉMAUX, *Le Soudan*, Paris, deuxième édition, p. 348 et J. F. SCHŒN, *Grammar of the Hausa Language*, Londres, 1862, p. 176-178, et 207-209 ; cf. PLINE, VI, 35, 8.

(4) *Pyramides* de PEPI I, l. 79, et de MERENRA, l. 109 et 706.

(5) CHAMPOLLION, *Notices*, t. II, p. 292.

(6) FLINDERS PETRIE, *A History of Egypt*, t. I, quatrième édition, Londres, 1899, p. 179.

(7) CHAMPOLLION, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, p. 129.

(8) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 478 et 479.

(9) DE MORGAN, *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, Vienne, 1894, t. I, p. 41 et 71.

soit que l'idée de gardienne belliqueuse ait engendré la ressemblance. Le nom d'Anuket, l'étrangleuse, tient, en apparence du moins, une sorte de milieu entre le mot sémitique חנק, « étrangler », et la racine indo-européenne de même sens qui a donné *ango*, ἄγχω, etc. Quant au nom de Khnum, il ne paraît pas étranger.

A l'époque saïte, la garde de la frontière est confiée plus particulièrement à une déesse-flamme, *Apset*, forme indigène d'Hathor, et surtout à un dieu-lion Arihemsnefer, qui est un aspect récent de Shu, Anher-Shu, cet Onnouris belliqueux qui se vante, dans un songe de Nectanébo, d'avoir « gardé le pays[1] ». Ari-hems-nefer, simple épithète, ne signifie pas autre chose que « Le bon gardien assidu », et quand même *ari* serait ici עיר, il n'y a rien que d'égyptien dans la composition de l'épithète.

L'étoile Sothis ou Sirius, dont le lever héliaque coïncidait annuellement avec la crue du Nil, a été aussi une des divinités vénérées à l'endroit où le fleuve pénètre en Égypte[2]. Son nom, Sapt, bien égyptien, signifie le triangle, par allusion à la forme de la lumière zodiacale, plus particulièrement visible lors de la crue, comme l'étoile. On remarquera que le même titre est donné à Horus (l'Horus-Sapt du nome arabique), à l'autre frontière de l'Égypte, celle du nord, protégée ainsi par la même influence céleste s'étendant sur tout le pays. En vertu d'un parallélisme semblable, soit dit en passant, les marches septentrionales étaient défendues à Djar (ville à nom sémitique, d'où, sans doute, Mizraïm) par un Horus-*lion* (*Djam*, en berbère *izem*, nom du lion[3]) ; cet Horus-lion correspondait au Shu-lion de Philæ.

Au-dessous de Philæ, la grande Ombos conserve les traces de cultes dont les centres sont ailleurs, celui de Sebek, dieu plus particulier au Fayoum, et celui d'Horus répandu par toute l'Égypte, avec quelques foyers plus spécialement marqués. L'un de ces foyers était non loin d'Ombos, à Edfou, en relation étroite avec le culte de Dendérah consacré à une déesse universelle

(1) Leemans, *Papyrus grecs du Musée de Leyde*, Leyde, 1838, p. 122-129.

(2) De Morgan, *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, t. i, p. 81, et Champollion, *Notices*, t. i, p. 182 et 288.

(3) Petrie, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, décembre 1904, p. 297, et J. de Rougé, *Edfou*, Paris, 1880, pl. 147.

Digitized by Google

aussi en Égypte, Hathor. Horus et Hathor doivent donc être réservés pour le moment.

A El Kab résidait une déesse plus locale, celle du sud, Nekheb, la plante méridionale, dont le nom présente quelque assonance avec certaines expressions sémitiques désignant le sud, נגב et جنوب ; comme la plante du nord *Kheb* était en parallélisme avec celle du sud *Nekheb*, il peut y avoir ici une même racine égyptienne légèrement modifiée.

A Thèbes et à Coptos, règnent des dieux « fréquemment confondus[1] » et peut-être identiques au fond, dont les noms peuvent se chercher aussi bien dans le vocabulaire égyptien que dans le vocabulaire sémitique, Ammon de Thèbes et Khem de Coptos (de Panopolis aussi).

Il n'y a pas une grande différence apparente entre Ammon, *Amen*, et l'adjectif אמן, « ferme, vrai », épithète divine en hébreu (*men* signifie « stable » en égyptien), ou bien encore entre Ammon et l'ethnique contenu dans l'expression בני עמון, les Ammonites, les fils d'Ammon.

Pas de différence apparente non plus entre Khem, très vieux dieu[2] surnommé le « noir »[3], et חם, le Cham biblique, fils de Noé. Mais alors ce serait aussi bien la Bible qui aurait pu emprunter le mot à l'égyptien, et il ne se prêterait pas forcément à l'étymologie qu'on admet pour le nom de Cham. Khem pourrait être en rapport avec *khem* « sanctuaire » (peut-être de la racine éygptienne *khem*, « ignorer », le dieu « inconnu »), d'autant mieux que les deux mots, sanctuaire et Khem, s'écrivent par le même hiéroglyphe, qui n'est pas employé pour le mot égyptien *khem* quand il signifie « chaleur », comme en hébreu[4]. D'autre part, Ammon était souvent considéré comme le « Mystérieux », de la racine *amen*, « cacher[5] », par les Egyp-

---

(1) Maspero, *Guide to the Cairo Museum*, p. 392.

(2) Flinders Petrie, *Koptos*, Londres, 1893, p. 7-9.

(3) Lepsius, *Denkmaeler*, III, pl. 162 et 212 ; cf. *Dendérah*, IV, pl. 75, l. 37, et Makrizi, *Description topographique de l'Égypte et du Caire*, traduction Bouriant, Paris, 1900, p. 716.

(4) Cf. Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, Paris, 1875, p. 152 ; Loret, *Recueil de travaux*, XIV, p. 106-120, et Erman, *Aegyptisches Glossar*, Berlin, 1904, p. 93 et 101.

(5) Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1884, p. 88.

tiens qui ne l'appelaient pas moins, quelquefois, *men*, le rapprochant ainsi de la variante *Men* du nom de *Khem*, allégé de la gutturale forte.

Voisin de Khem et d'Ammon, le Mentu solaire d'Hermonthis a un nom qui paraît être la forme adjective d'une racine *men*, probalement celle du nom d'Ammon, comme le croit M. Wiedemann[1], ou de Khem, dieux dont il a les deux plumes : son cas rentre dans le leur.

Plus près encore d'Ammon, ses parèdres thébains, Maut et Khons, la mère et l'enfant, n'ont rien de particulièrement sémitique. La racine *ma* avec le sens de « mère » est commune à une foule de langues, tandis que le nom de Khons, dieu lunaire qui porte la boucle de l'adolescence, est le même[2] que *khens*[3], tresse ou corne de cheveux (rappelant la corne lunaire[4]). L'expression est égyptienne : de plus la tresse pendante était portée aussi par les Libyens[5].

Ni le chacal funéraire de Siout et des Oasis, Anubis, fort dissemblable du sémitique אלם et du Nébo chaldéen auxquels il a été comparé[6], ni l'ibis, *heb*, ou le singe lunaire, *ani* (cf. *an*, scribe), d'Hermopolis, Thoth, n'ont une physionomie exotique : de même la déesse-lièvre Unnut (peut-être le lièvre de la lune), à Hermopolis aussi. Cette localité cependant, avait et a encore un nom purement sémitique, *Khemenu*, aujourd'hui Achmouneïn, la ville des Huit, les huit divinités mâles et femelles des quatre éléments. Il est à noter que le même nom appartient à l'un des Cabires phéniciens (qui représentait le Cosmos avec les sept dieux planétaires) : mais n'est-ce pas là un emprunt fait à l'Egypte par la Phénicie qui, d'après Sanchoniaton, avait admis aussi un dieu Taaut (Thoth) ?

A côté de Thoth, ayant pour prêtre le Chef des Cinq, figurait

---

(1) *Die Religion der alten Aegypter*, Leipzig, 1890, p. 71.

(2) Lepsius, *Denkmaeler*, iv, pl. 45, b.

(3) Mariette, *Dendérah*, iv, pl. 21; Champollion, *Notices*, i, p. 179; cf. Legge *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1900, pl. i.

(4) Cf. Naville, *La Litanie du soleil*, Leipzig, 1875, n° 53.

(5) Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, Bruxelles, 1904, p. 37.

(6) Cf. Fritz Hommel, *Die babylonische Ursprung der aegyptischen Kultur*, Munich, 1892, p. 33.

sa parèdre la déesse très ancienne[1] Sefekh, « Sept », mot vraisemblablement le même que le nom de nombre sémitique[2], et souvenir aussi de l'importance donnée à ce nombre (comme aux nombres en général) dans la haute antiquité. De deux autres compagnes de Thoth, l'une, Mat ou la Justice, appartient plutôt au cycle solaire; l'autre Nehemauait[3], « Celle qui enlève le mal », a un nom peut-être en partie sémitique, נחם désignant la consolation.

De nom étranger serait plus sûrement la déesse-lionne adorée à Spéos Artémidos, Pakht[4], si ce nom vient de *pekh, pesh, pesckh, pesch*, en hébreu פשח, « diviser, mettre en morceaux. ».

Par contre, le dieu Aten ou « disque solaire » de la religion monothéiste installée à Tell-el-Amarna, rappelle seulement par assonance, Adonis, Adon, le « Seigneur ». La racine des deux mots n'est pas la même, mais il serait admissible que leur ressemblance ait influé sur le choix de l'expression Aten, car Adonis était connu dès lors en Phénicie[5], pays avec lequel le fondateur de la nouvelle religion entretenait les relations que l'on sait. On sait aussi que sous son règne la compagne d'Adonis, Astarté, avait des prêtres en Egypte[6].

Au Fayoum dominait le culte du crocodile, Sebek, dieu à nom indigène. Son temple principal était à Crocodilopolis ou Shet[7], d'où la déesse Shetet, peut-être la même que la divinité libyenne *Shehetet*[8] : l'intercalation d'un *h* dans un mot est un phénomène linguistique assez fréquent en berbère[9].

---

(1) QUIBELL, *Hieraconpolis*, Londres, 1900, I, pl, XXVI, B.

(2) PLEYTE, *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1867, p. 9, et ERMAN, *Aegyptisches Glossar*, p. 112.

(3) LEPSIUS, *Denkmaeler*, IV, pl. 58.

(4) Cf. *Dendérah*, IV, pl. 28, et CHAMPOLLION, *Notices*, t. II, p. 422.

(5) CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'Histoire des religions*, traduction française, Paris, 1904, p. 116.

(6) FLINDERS PETRIE, *The Relations of Egypt and early Europe, Royal Society of Literature*, 1897, p. 76.

(7) *Pyramide de Pepi* II, l. 1360 ; cf. NAVILLE, *La Litanie du Soleil*, pl. X, l. 15.

(8) Cf. WIEDEMANN, *Proceedings*, avril 1889, p. 227.

(9) René BASSET, *Etude sur les dialectes berbères*, p. 68-69 ; cf. A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1899, in-8, p. 138, et DE ROUGÉ, *Monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, Paris, 1866, p. 5-6.

Ptah de Memphis est le plus grand dieu de la basse Egypte, car Ra d'Héliopolis et Set de Tanis ne sauraient passer pour des divinités proprement locales. Or le nom de Ptah n'est pas égyptien, puisqu'il signifie « ouvrir » et « sculpter » en égyptien comme en hébreu. Ce nom était bien connu des Phéniciens[1], qui appelaient Pataïque le Cabire placé à la proue de leurs trirèmes, sous la forme naine que Ptah recevait parfois en Egypte[2]. Protecteur spécial des artisans, dont son grand prêtre était le chef, et assimilé par les Grecs à Héphaistos, le civilisateur métallurgiste Ptah avait pour compagne une des déesses de la flamme, la lionne Sekhet, Sekhemt, « la Puissante », forme de Beset adorée comme elle à Memphis, et un peu plus loin seule à Bubastis.

Un mot *bes* désignait non seulement le feu, mais encore une espèce de félin, le léopard[3], dont la peau est mentionnée parmi les apports de l'Ethiopie et dont la tête sculptée figure aux mastabas de l'ancien Empire, comme une sorte d'objet mobilier[4]. On distinguait le *bes* du Sud et le *bes* du Nord[5]. Aujourd'hui encore, *bes* signifie « chat » en arabe, comme l'a remarqué Brugsch[6], ce qui explique l'affinité qu'on supposait jadis entre les félins, les chats surtout, et les flammes[7]. Adorée à Bubastis dans un temple appelé « le Maître du feu, *aa bes*, le Seigneur de la flamme »[8], Beset, Bestet, avait une tête de chatte plus souvent qu'une tête de lionne.

Comme elle était en outre une sorte d'Artémis, déesse des femmes, il semble étrange qu'une divinisation mâle de la panthère[9] et du feu, Bès, génie de la toilette et des mammisi divins, c'est-à-dire protecteur du sexe féminin, ne soit jamais

---

(1) Cf. Sayce, *Proceedings*, juin 1904, p. 207, *Aramaic Inscriptions from Egypt*.

(2) *Hérodote*, III, 37; cf. Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 163.

(3) Cf. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Leyde, 1881, t. II, p. 10.

(4) Mariette, *Mastabas*, Paris, 1889, passim.

(5) Champollion, *Notices*, II, p. 360.

(6) *Histoire d'Egypte*, deuxième édition française, Londres, 1885, p. 143; cf. Lady Lucy Duff Gordon, *Lettres d'Egypte*, lettres 43 et 46, Londres, 1865.

(7) *Hérodote*, II, 66, Elien, *De Natura Animalium*, XII, 7; etc.

(8) J. de Rougé, *Géographie de la Basse Egypte*, Paris, 1891, p. 122.

(9) Cf. de Bissing, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, XL, p. 97-98.

mis en rapport avec elle. C'est sans doute que son culte à lui, bien que répandu presque partout et encore vivace à Abydos sous l'empire romain, avait un autre foyer que celui de la déesse, tout en gardant la même signification. Dit originaire de l'Arabie, *Ta-Neter*[1], et doué d'une physionomie barbare qui rappelle curieusement celle du Gilgamès chaldéen, l'un des dieux du feu[2], Bès est peut-être venu en Egypte par la mer Rouge.

Tandis que, au nord de Memphis et de Bubastis, Uadjit personnifiait, sous un nom indigène, la plante septentrionale, de la basse Égypte, à Bouto, en opposition avec la déesse méridionale Nekhebt, une déesse voisine de Bouto présentait une physionomie doublement étrangère, d'après son nom et son aspect. C'était la déesse de Saïs, à la fois vierge, mère, guerrière et céleste, Nit l'archère, contemporaine des premières dynasties[3]. Elle portait la couronne basse du Nord, sorte de bonnet, qui avait le même nom qu'elle, et qu'accompagnait une corne de vache analogue aux cornes qui surmontent la tête d'Hathor[4], notamment dans le sistre ; de plus, elle tenait en main un arc et des flèches. Or, en Chaldée et en Assyrie, une des coiffures divines était une couronne basse, un bonnet, avec des cornes tournées dans le même sens que celles de Nit[5], et les déesses belliqueuses étaient cornues (Ashteroth Karnaim), et armées.

Le nom de Nit s'accorde aussi (ce qui revient à une opinion déjà exprimée par Hyde, Bunsen et Movers[6]), avec les noms des déesses asiatiques dont *n* ou bien *n* et et *t* sont les consonnes : Anat ou Anatou, d'Ourouk, forme féminine d'Anou, — Anounit d'Agané et sa pareille Nana d'Ourouk, deux doublets d'Ishtar (Anaïtis[7] et Anaïs[8] des Grecs), — et sans doute l'Anna de Virgile comme la Tanit de Carthage, dernière forme qui n'a

---

(1) *Denkmaeler*, IV, 65, b.

(2) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 575 ; SAYCE, *Proceedings*, juin, 1903, p. 266, etc.

(3) SETHE, *Beitraege zur aeltesten Geschichte Aegyptens*, III, I, p. 29-30.

(4) Cf. LEGGE, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mars 1900, pl. I.

(5) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 643, et LAYARD, *The Monuments of Nineveh*, Londres, 1853, pl. 65.

(6) D. MALLET, *Le culte de Neit à Saïs*, Paris, 1888, p. 245-248.

(7) STRABON, XI, VIII, 4, XIV, 16 et XII, III, 37 ; PLINE, V, 20 et XXXIII, 24.

(8) STRABON, XVI, I, 4 ; cf. POLYBE, X, fragment 6.

rien d'anormal, car Clément d'Alexandrie[1] appelle Tanaïs l'Aphrodite asiatique. Les Égyptiens associaient Anta (ou Ant[2]) et Astairta[3]. Nit, dans laquelle les Athéniens voyaient leur Athéné, a bien été assimilée par les Grecs à la déesse des Libyens, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit nécessairement africaine[4]. D'une part, la déesse libyenne, Tamehit[5], peut avoir été ou de type analogue ou d'importation exotique ; d'autre part, Nit donnait assez souvent le sein à deux crocodiles, aussi étrangers à sa notion qu'Apis à celle de Ptah[6], ce qui rappelle un des procédés les plus significatifs, de l'adoption, l'allaitement[7]. En adoptant le crocodile indigène (sans parler du bélier osirien[8]), la divinité étrangère et conquérante s'alliait de a manière la plus étroite avec la population africaine des bords du Nil ; dans ce cas, le fait même de l'alliance indiquerait la différence d'origine. C'est ainsi que la déesse indigène de Bouto, Uadjit, semble bien avoir adopté à l'inverse l'Horus étranger, en se faisant sa nourrice.

II

Nit est locale, mais ce type de déesse isolée et supérieure reparaît sous une forme plus connue avec Hathor, parmi les divinités adorées dans toute l'Egypte.

Ces divinités, qui sont Hathor, — Osiris et sa famille, — Horus, — Ra et sa famille, forment un véritable ensemble, comme on le voit dans les grandes compositions religieuses et funéraires, où ils dominent et d'où Ammon, par exemple, est

---

(1) *Cohortatio ad gentes.*

(2) *Dendérah*, I, pl. 26, n.

(3) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, Chalon-sur-Saône, 1860, pl. II, l. 8.

(4) D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 89, et David Randall-Maciver et Antony Wilkins, *Libyan Notes*, Londres, 1901, p. 69-70.

(5) Mariette, *Abydos*, t. I, p. 67.

(6) Cf. D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 90-93, 183 et 234-235.

(7) René Basset, *La Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued Rir'*, Paris, 1893, in-8, p. 129-130, note, et *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, in-18, note 203, p. 339-341.

(8) De Horrack, *Les lamentations d'Isis et de Nephthys*, *Records of the Past*, t. II, p. 123-4 et D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 37, 59, 92, 195 et 231.

Digitized by Google

exclu ; Ptah et Nit sont mieux accueillis, bien que mentionnés assez rarement.

Déesse du Sinaï comme de Byblos[1] dès la haute antiquité, compagne de Tum à Héliopolis et archère ou guerrière[2], Hathor a été identifiée par quelques savants avec l'Ishtar asiatique, la protectrice de l'Assyrie, assimilation déja faite par les Phéniciens, qui ont représenté sur la stèle de Jéhavmélek à Byblos[3], Baaltis, c'est-à-dire Astarté[4], en Hathor, avec les cornes de la vache, animal dont elle avait quelquefois la forme[5]. A la vérité le nom d'Ishtar, Asthereth, Esther, Astarté, en Syrie Athar, Athara[6], n'était pas interprété en Asie de la même manière que celui d'Hathor en Egypte, *Ha-t-hor*, « la demeure d'Horus » ; mais l'interprétation égyptienne n'est pas forcément une étymologie réelle : en présence du nom d'Ishtar, rien n'empêche d'y voir un de ces jeux de mots si fréquents dans toutes les religions sur le sens des noms divins, comme il s'en trouve par exemple dans Plutarque à propos du nom d'Osiris.

Bien qu'Hathor, plus souvent assimilée que Nit à la vache, dont son sistre avait la tête, ait été en Egypte le type féminin par excellence, comme Junon chez les Romains (on avait fini par dire l'Hathor une telle de même qu'on disait l'Osiris un tel), il est remarquable qu'elle n'ait pas néanmoins pénétré dans le mythe Osirien en qualité de nourrice, de mère ou d'épouse. Même dans son rôle funéraire, elle est restée en dehors du cycle, ainsi que l'Amentit, déesse du pays infernal et de la droite du monde ימין.

La place était occupée par une autre divinité, qui se confond avec Hathor par certains côtés mais qui s'en distingue par plusieurs autres, notamment dans ce rôle d'amante d'Osiris que n'avait pas Hathor. Isis a été l'unique épouse du dieu son frère, dont le nom d'*as-ar* reparaît dans le sien *as* : l'exégèse égyptienne faisait d'elle le dédoublement féminin d'un type *as*, probablement

(1) Mariette, *Abydos*, t. III, p. 365.

(2) Champollion, *Notices*, t. I, p. 671 ; Mariette, *Dendérah*, I, pl. 25, l. et pl. 26, k.

(3) *Corpus Inscriptionum semiticarum*, t. I, pl. I et p. I.

(4) King, *Babylonian Religion*, Londres, 1899, p. 24.

(5) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, décembre 1897, p. 307.

(6) Strabon, XVI, IV, 27.

« séjour, résidence », auquel on pouvait ajouter la finale *ar* désignant l'œil sacré ou la lumière, à ce qu'il semble.

Dans tous les cas, c'est là une analyse de l'expression qui peut n'être, comme en ce qui concerne le nom d'Hathor, qu'une appréciation relativement récente et purement égyptienne. Elle ne serait pas plus contraire que favorable à ce qu'on retrouvât comme l'essai en a été tenté, Isis dans Ishtar (cf. BARTON, *Semitic Origins*), et Osiris dans Assur, « le Bienfaiteur »[1], dieu très ancien[2] qui devint l'un des grands protecteurs de l'Assyrie avec Ishtar, dont le nom a été rapproché du sien : « M. Haupt pense que אשרה et עשתרת ne sont que des féminins d'Ashur, et que le ת est épenthétique[3] ».

Ashéra, c'est Astarté divinisée sous la forme d'un tronc ou d'un poteau, comme en Egypte le bâton d'Hathor[4], le poteau d'Abydos[5], le tronc de Tattu, si l'Osiris de Mendès et de Busiris a été d'abord adoré sous cette dernière forme[6], et la colonne An si c'est la colonne et non l'arc, ou le croissant lunaire ou le lieu d'origine, que désigne l'épithète An d'Osiris[7].

Une objection *à priori* contre l'assimilation d'Osiris et d'Assur est que le second n'a point le rôle funéraire du premier et n'a point de femme, malgré le voisinage d'Ishtar, tandis qu'Osiris et Isis sont les époux par excellence, איש, אשת ; en égyptien, l'adjectif *as-ti*, dérivé de *as*, signifie « compagnon », et les substantifs *sa* et *sat* signifient « homme » et « femme ». On remarquera qu'Osiris paraît s'être assimilé un vieux dieu, le Khent-Ament d'Abydos, que rien n'empêcherait, en ce cas, de supposer plus ancien que lui.

Quand on parle d'Osiris et d'Astarté, il est difficile d'oublier Adonis, Tammuz ou Doumouzi, sorte d'Osiris asiatique, que rap-

---

(1) SAYCE, *Hibbert Lectures*, Londres, 1888, p. 147-149 ; FOSSEY, *Syllabaire cunéiforme*, p. 21 : etc.

(2) JASTROW, *Religion of Babylonia and Assyria*, Londres, 1898, p. 197.

(3) TIELE, *Actes du sixième Congrès des Orientalistes*, deuxième partie, section I, *La déesse Ishtar*, p. 497.

(4) MARIETTE, *Dendérah*, I, pl. 28, l.

(5) *Pyramide de Pepi* I, l. 70-71, et 600, *Pyramide de Merenra*, l. 101, 330, 396 et 415.

(6) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 84.

(7) NAVILLE, *La Litanie du Soleil*, pl. X, l. 23, pl. XV, l. 49, et pl. XLIII, l. 62.

Digitized by Google

pelle assez exactement une épithète du dieu égyptien, peu connue à la vérité. Aux *Litanies du Soleil*, qui paraissent appartenir à l'époque thébaine, une des formes du grand dieu solaire s'appelle Tebati[1], l' « Enseveli », de *teba*, coffre, תבה : c'est une momie dans une tombe. Or, une dénomination plus développée met en *ex æquo* avec le Soleil, le dieu *Teba-Temedj*[2], « l'Enseveli Complété », qui est dit formellement Osiris, et dont le nom se présente maintes fois sous la forme plus simple *Temedj*[3]. La similitude est remarquable, mais ce rapprochement de Tammuz et de Temedj n'est présenté ici qu'à titre de coïncidence. Il reste bien entendu que le culte d'Osiris peut avoir été plus ou moins indigène, notamment avec le Khent-Ament, tout en pouvant aussi faire des emprunts, ou des prêts, aux religions voisines, soit d'Asie, comme avec Tammuz, soit d'Egypte, comme avec Hershafi, « la tête de bélier » ou « le seigneur de la vénération », à Héracléopolis, qui a été assimilé avec Osiris, ainsi que le bélier de Mendès, sans que rien montre en eux tous une identité foncière.

Osiris représentant à la fois le dieu immolé par les fatalités annuelles et le sacrifice offert en commémoration du même drame, il sera permis de signaler à ce propos une nouvelle analogie ; c'est que les sacrifices égyptiens étaient personnifiés par une sorte de variante du dieu, sous la forme d'un animal fabuleux[4], le *Serref* ou *Sefer*, qui s'élançait vers le ciel du dos des victimes osiriennes[5], et dont le nom signifiait « brûler » en égyptien comme en hébreu, *seref*, en assyrien, *shârâpu*. Ce nom, qui a été porté par un ancien roi de Moab[6], est celui des serpents volants et brûlants, véritables monstres fantastiques[7], qui tourmentaient les Israé-

(1) Id., n° 35.

(2) Id., pl. II, l. 1.

(3) Id., pl. XLI, l. 13-14 ; cf. Tombeau de Ramsès IX, troisième salle, paroi gauche.

(4) Cf. Flinders Petrie, *Nagada*, Londres, 1896, pl. 60, 13, Legge, *The Carved Slates from Hieraconpolis*, *Proceedings*, mars 1900, p. 125-135, et Léon l'Africain, trad. de Jean Temporal, t. II, p. 313-314, éd. de Paris 1830.

(5) *Pyramide d'Unas*, l. 648-649.

(6) I, *Chroniques*, IV, 22.

(7) Cf. *Revue des études juives*, 1902, Moïse Schwab, *Une Haggada illustrée*, p. 126, fig. 25.

lites pendant leur voyage au pays de Chanaan[1], probablement comme personnifications des phénomènes désertiques, vents, mirages (שרב, سراب), etc. C'est encore le nom des Séraphins bibliques[2], au sujet desquels le Dr Jeremias fait l'observation suivante : « Il faut remarquer qu'une liste de dieux dit que le nom de *Nergal*, dans les pays d'occident, serait *Sarrapou*, ce qui fait penser aux Séraphins de la Bible, ceux-ci seraient peut-être alors apparentés aux dieux à forme de lion et à tête humaine[3]. »

Le dieu Set fut introduit dans le mythe osirien, non comme variante, mais comme ennemi du dieu, comme frère ennemi, d'après la légende. A première vue, Set paraît plutôt asiatique, car, assimilé à Baal, il était le dieu belliqueux des étrangers, notamment des Pasteurs, qui, en tout cas, l'adoptèrent, et le principal centre de son culte était dans l'Egypte septentrionale, près de la Palestine, à Tanis et à Avaris[4], plutôt que dans la ville méridionale d'Ombos.

Mais son nom se prête à bien des étymologies. Correspond-il aux Shedou de la Chaldée[5], aux Sheddim de la Bible[6], au Shaddai araméen ou à Satan, car on trouve la variante *Suten?* Est-ce simplement un des noms égyptiens du feu, *suti*, car on le trouve avec le déterminatif igné[7], ou du chien *ash*, *sha*, avec l'addition d'un *t*, indiquant une forme adjective, « le Canin » ? *t* pour *ti*, comme dans les titres pharaoniques *suten-ti ab-ti*, écrits *suten-t ab-t*, n'est pas plus rare en égyptien que *s* pour *sh*. Ou bien encore ne serait-ce pas, avec le sens de dieu étranger, désertique, ennemi, un dérivé de *set*, « montagne » (c'est-à-dire d'après le système hiéroglyphique « pays étranger »), mot qui est commun aux idiomes de l'Egypte et de la Chaldée ?

---

(1) Nombres, xxi, 6, et Deutéronome, viii, 15.

(2) Isaïe, iv, 2.

(3) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, tr. française, p. 142.

(4) Flinders Petrie, *Tanis*, Londres, 1885, i, pl. xiii, 4, *Throne of Amenemhat* ii.

(5) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, tr. française, p. 163.

(6) De Rougé, *Mémoire sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 10.

(7) Lepsius, *Todtenbuch*, ch. 9, l. 3.

Digitized by Google

Un des titres de Set, celui de Nehes[1], prête aussi à l'équivoque, car il rappelle à la fois l'égyptien *nehes*, « s'éveiller » et l'hébreu נחש, qui désignait le serpent et la magie.

Il n'y a pas à hésiter, au contraire, avec le nom d'Horus, l'antagoniste de Set et l'un des principaux personnages du mythe osirien, bien qu'indépendant de ce mythe à l'origine. Horus signifie « faucon » en arabe, *Horr*, comme l'a montré M. Loret ; seulement, en égyptien, Hor ne se dit que du dieu et jamais de l'oiseau, preuve qu'à l'époque historique ce nom du faucon avait disparu de la langue, où il était remplacé par *bak*, باز[2]. Ces constatations engageraient assez à retrouver, par analogie, l'oiseau de proie appelé *sacre* en arabe, صقر, dans un dieu funéraire d'origine memphitique, mais associé presque partout à Osiris : il s'agit du dieu Sokaris, *Seker*[3], habituellement représenté ou par un rapace ou avec une tête de rapace, comme Horus.

Indépendamment du faucon, Horus avait pour support dans plusieurs nomes un animal à nom sémitique, *khetûr*, en copte *shathoul*, en hébreu *choled*, « l'ichneumon », ce qui confirme jusqu'à un certain point l'opinion qui voit dans Horus un dieu venu de l'étranger.

En est-il de même de Ra et de son groupe, dont le culte eut pour centre Héliopolis, mais fut adopté par les Pharaons et devint universel ? Il serait plus difficile de trancher cette question ; tout ce qu'on peut dire, ici, c'est que les apparences seraient plutôt pour un miroitement sémitique aussi prononcé que l'aspect chaldéen l'est dans certaines constructions, œuvres d'art ou coutumes de l'Egypte archaïque[4].

La doctrine héliopolitaine admettait, comme père du Soleil, un dieu primordial des eaux célestes et de l'espace éthéré, le *Nun* et, comme mère du Soleil, une déesse de même origine que le Nun, *Nu-t*, représentant plus particulièrement le ciel qui fait voûte au-dessus de la terre. Ces deux divinités seraient, d'après

---

(1) *Amtuat, Dixième heure.*

(2) V. Loret, *Horus-le-Faucon*, Le Caire, 1903, p. 21.

(3) *Pyramide d'Unas*, l. 556.

(4) Heuzey, *Egypte ou Chaldée, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1899, p. 64 ; De Morgan, *Les Origines de l'Egypte, Ethnographie préhistorique et le Tombeau royal de Négadah*, Paris, 1897, p. 157-158 ; Maspero, *Guide to the Cairo Museum*, p. 242-243.

M. Fritz Hommel[1], les mêmes qu'Anou et Anounit, le dieu et la déesse du ciel dans le Panthéon chaldéen, où figure aussi une Nina, déesse des eaux à Telloh.

Une autre analogie, qui a probablement passé inaperçue, est celle du nom de Ra, le grand dieu égyptien, le Soleil, et du nom de El, על, le Très-Haut, dérivé d'une racine qui signifie « monter, s'élever », *élû* en assyrien. Les Egyptiens eux-mêmes ont rattaché le nom du dieu Ra à une racine identique, du moins sous l'ancien Empire : « tu t'élèves, *ar*, en ton nom de *Ra* » (Hypérion)[2]. C'est ainsi que le nom de la chèvre sauvage est יעל en hébreu comme en assyrien et *ar* aussi en égyptien[3].

Il est curieux que l'adversaire du Soleil ait eu un nom analogue pour le sens à celui de son rival, *Apap*, « celui qui s'élève, le Géant »[4], c'est-à-dire, ici, le nuage : *ap*, « monter », est en rapport étymologique avec *pa* ou *ap*, « voler », עפ.

A Héliopolis, Ra s'était associé ou assimilé avec un dieu qui représente en particulier le soleil couchant, et qui avait un culte aussi à Pithom. C'était Atum, le père des hommes, les *Tumu* ou Temu, l'ancêtre de l'humanité, et son nom pour lequel on a proposé bien des étymologies déjà[5], fait assonance avec celui d'Adam ou d'Edom. Toutefois, on pourrait y voir une simple métathèse (introduite pour détourner une idée funeste) du mot qui désigne la mort en égyptien comme dans plusieurs autres langues, *mer*, *mert* et avec chute de la lettre *r*, *met*, מות. Le nom égyptien des hommes, les « mortels », semble osciller autour de cette racine sous les formes *tem* et *rem*, *remt*, d'où *ret* (les Ludim de la Bible d'après de Rougé), et même *rer*.

Ra avait dans la faune pour représentant de ses apparitions périodiques l'oiseau Bennu, le Phénix héliopolitain, dont les Egyptiens rapprochaient le nom du « lever du soleil », *ubn*, « briller », mot fort semblable à l'assyrien *banû*, « brillant »[6]. L'oiseau aurait donc été divinisé, que son nom fût exotique ou indigène, en vertu d'un mot sémitique.

(1) *Die babylonische Ursprung der aegyptischen Kultur*, p. 17 et 39.

(2) *Pyramide d'Unas*, l. 562.

(3) *Amtuat, première heure.*

(4) Eratosthènes, dans Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, Francfort, 1750-52, III, p. 99.

(5) Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 138.

(6) C. Fossey, *Vocabulaire cunéiforme*, Paris, 1890, p. 18.

Digitized by Google

Deux autres dédoublements de l'action du Soleil prennent dans son mythe les noms de Shu et de Tefnut, peut-être sémitiques. Shu, fils du Soleil, serait alors, comme dieu de l'émanation ignée, אש, *issu* en assyrien, le feu, la chaleur solaire, et sa sœur Tefnut, comme déesse de l'émanation par gouttelettes humides ou brûlantes, serait נטף, d'une racine dont le verbe fait au future יטף, « dégoutter », en égyptien *tef* et *tefen*. Les Égyptiens disaient au dieu Soleil : « Tu baves, *ashesh*, de Shu, tu dégouttes, *tefen*, de Tefnut[1] ». La métathèse que le nom de Shu aurait subie a son analogue dans bien des mots égyptiens, comme on l'a déjà vu, par exemple dans *ash* et *sha*, « chien ».

Keb[2], le Dieu de la Terre, qui venait dans la théogonie après Shu et Tefnut, comme époux de la déesse céleste Nut, sous laquelle on le voit replié ou enroulé, *keb*[3], est figuré assez souvent par l'étoile ou écrit par l'œuf : il existe, en effet, une racine כבב, كَبَّ, « mettre en boule, arrondir », à laquelle Gesenius rattache le nom hébraïque bien connu de l'étoile, en cunéiforme *kakkabu*.

La conclusion à tirer de ce qui précède, est que l'élément sémitique occupe, d'une manière plus ou moins directe, une place importante dans le Panthéon égyptien ; mais aussi n'est-il pas facile de déterminer ses différents apports, notamment en ce qui concerne les cycles de Ra et d'Osiris. La certitude est plus grande pour les mythes d'Horus et de Ptah, ce dernier dieu regardé comme la souche des Naphtuhim de la Bible par de Rougé.

Le même savant voyait dans les Anamim les habitants d'On (Héliopolis), les Anu. Leur nom, qui signifie « les Archers », se retrouve non seulement en Nubie, où habitaient des Arabes, selon Pline[4], mais encore au Sinaï, où il désigne du temps de

---

(1) Mariette, *Abydos*, Paris, 1880, t. I, p. 51 ; cf. *Pyramide de Merenra*, l. 213, et de *Pepi* II, l. 263.

(2) *Pyramide de Merenra*, l. 126.

(3) Lepsius, *Denkmaeler*, IV, pl. 35 ; Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 76 ; Devéria, *Catalogue des monuments égyptiens du Musée du Louvre*, Paris, 1872, p. 15 ; etc.

(4) VI, 34, et Lepsius, *Todtenbuch*, ch. 164, l. 6.

Digitized by Google

Snefru[1] un peuple à profil sémitique, c'est-à-dire des Arabes, peut-être les Arabes Autiens dont parle Pline[2], ce qui appuie jusqu'à un certain point la tradition rapportée par Juba que la ville d'Héliopolis aurait été fondée par les Arabes[3], dont l'ancêtre, d'après la Bible, était fils d'une Egyptienne et avait épousé une Egyptienne. Il y avait en Egypte d'autres villes d'An assez importantes, notamment celle d'Hermonthis, (près de Thèbes), An du Sud, où l'on adorait un dieu à tête de faucon, comme Ra ou comme Horus, et celle de Dendérah consacrée au culte d'Hathor. Si les Anu étaient bien des Arabes, le sémitisme du cycle solaire deviendrait fort vraisemblable, et son ancienneté ressortirait du fait que les sémites Anu sont traités en ennemis dès le début de l'histoire, alors que le faucon d'Horus combat pour le pharaon, comme on le voit par exemple sur la grande palette du roi Nar Mer.

Avec le culte de Ra, de Tum, et probablement aussi celui des obélisques ou pierres dressées, les Anu propagèrent celui d'Hathor, sorte d'Isthar sinaïtique et héliopolitaine, dont la ville méridionale An-t (Tentyris, Dendérah), mentionnée à Tanis sous la sixième dynastie[4], avait le surnom de cité de Tum. Là, cette déesse fut si étroitement associée à Horus d'Apollonopolis magna (Edfou) contre les Nubiens d'Ombos, qu'à l'époque romaine Elien pouvait encore dire que « les Apollonopolitains faisaient partie des Tentyrites[5] ». C'est ainsi que le Ra héliopolitain s'était uni à Horus au point d'en prendre la tête et d'en recevoir même le nom dans son titre d'Hor-Khuti, Armachis. L'association, à Dendérah, eut lieu au profit d'Hathor, qui garda le premier rang et adopta en quelque sorte Horus, comme l'ont fait les déesses de Kheb et de Nekheb, sans parler d'Isis et d'Orisis lorsque ce dieu leur fut associé. En sa qualité de sinaïtique et d'héliopolitaine, Hathor a pu arriver en Egypte par le bas

---

(1) *Denkmaeler*, II, pl. 2 ; Flinders Petrie, *A History of Egypt*, t. I, 4e éd., p. 35, et R. Weill, *Un nouveau bas-relief de Snofrou*, p. 3.

(2) VI, 32 et 34 ; cf. *Egypt Exploration Fund, Archæological Report*, 1903-1904, p. 47.

(3) Pline, VI, 34.

(4) De Rougé, *Monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 116, et F. Petrie, *Tanis*, I, pl. I, 2 ; cf. *id.*, II, p. 15.

(5) *De natura animalium*, X, 21.

Digitized by Google

pays, comme (mais non avec) Nit, Beset et Ptah, divinités particulièrement septentrionales et sans attaches spéciales avec Hathor.

Le nom d'Horus indique une invasion arabe, mais différente de celle des Anu, le dieu n'ayant possédé aucune localité nommée An, bien que ses compagnons préhistoriques, les Shesu-Hor ou Mesennu et leurs descendants, aient occupé en Egypte plusieurs villes, dont les principales furent Edfou au Sud et Djar au Nord, avec entre elles l'antique Létopolis vouée au culte de l'ichneumon, qui représente un clan spécial des Horites. Comme la légende d'Horus le fait partir de la Nubie pour conquérir l'Egypte, plusieurs savants le croient venu, en effet, par le haut Nil, avec une tribu asiatique[1]. Celle-ci aurait fini par s'allier, non sans luttes préalables[2], avec les Anu, placés entre les anciens aborigènes et les nouveaux envahisseurs comme les Malgaches l'ont été depuis, à Madagascar, entre les Sakalaves et les Hovas[3].

Le cycle d'Ammon de Thèbes et de Khem de Coptos nous reporte encore vers l'Egypte du Sud et même plus haut, car le champ d'action de ces deux dieux a été surtout méridional. Il était tellement méridional qu'on les disait venus du pays des Madjaiu[4], c'est-à-dire de l'Ethiopie, sans doute par la voie de terre et par la voie de mer, Thèbes et Coptos. Si Ammon, qui a possédé les oasis en dehors de l'Egypte, a pu laisser aussi des traces en Syrie, avec les Ammonites ou bien avec les cippes solaires dits Hammanim, le fait a une raison d'être spéciale : c'est qu'à l'époque thébaine les rois partageaient leurs conquêtes avec le dieu thébain, élevé dès lors à la suprême puissance politique et religieuse par la faveur royale et par son association avec Ra, le dieu pharaonique. Mais, quoiqu'il en soit, l'ori-

---

(1) Maspero, *Les forgerons d'Horus, Etudes de mythologie*, Paris, 1892, t. II, p. 313 ; Loret, *Horus-le-Faucon*, p. 23-24 ; Naville, *Sphinx*, VIII, p. 177.

(2) Capart, *La fête de frapper les Anou, Revue de l'histoire des religions*, t. XLVIII, 1901, et *Les débuts de l'Art en Egypte*, p. 277.

(3) J. Deniker, *Races et Peuples de la Terre*, p. 562-563.

(4) Mariette, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, papyrus n° 17, pl. XI, 1-2, et Pierret, *Etudes égyptologiques*, Paris, 1878, fascicule VIII, p. 60, *Stèle du Louvre c. 30* ; cf. Mariette, *Monuments divers*, pl. 11-3, et Pline, VI, 35, 12.

gine d'Ammon et de Khem reste obscure : est-elle asiatique ou sud-africaine ?

On ne saurait, non plus, se prononcer d'une manière ferme au sujet d'Osiris et de Set, dont les cultes ont pu se mélanger en tous cas avec les éléments sémitiques, comme celui de Thoth dans lequel une intrusion étrangère est assez apparente.

A la suite de ces dieux de provenance encore douteuse, se rangent tous ceux qui n'ont rien du miroitement asiatique, les *dii minores*, en réalité, comme le Sebek du Fayoum, le Nil des deux parties de l'Egypte, la Bouto du Nord, et (sauf en ce qui concerne Hathor, Nit et Horus, qui semblent avoir dressé des contre-totems en face des étendards indigènes), presque tous les totems des différents nomes, les poissons, le scorpion, l'ibis, le singe, le lièvre, les béliers, les lions, les taureaux, tous animaux dont les noms sacrés paraissent bien égyptiens.

Il suivrait de là que la partie la plus élevée de la religion égyptienne reposerait plutôt sur un fond exotique, tandis que le reste serait plutôt de provenance indigène. Sans doute, c'est là une question difficile à résoudre, dans l'ensemble comme dans le détail ; et, assurément, un dieu ne révèle pas, de droit, une population sémitique, s'il a un nom sémitique, mais au moins est-ce un indice, et l'indice devient de plus en plus sérieux quand des faits d'un autre genre arrivent à l'appui.

E. LEFÉBURE,

Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres.

Digitized by Google

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR LE DICTIONNAIRE PRATIQUE ARABE-FRANÇAIS

DE BEAUSSIER

Le dictionnaire pratique arabe-français de Marcelin Beaussier, dont la première édition date de 1871, peut être considéré comme l'œuvre maîtresse de l'ancienne école algérienne d'arabisants. Ce gros ouvrage émerge magnifiquement du flot des « méthodes pratiques », des « vocabulaires », des « modèles de calligraphie arabe » qui inonda de façon si fâcheuse, pendant de longues années, le domaine de l'orientalisme algérien. Par la masse des matériaux fournis, par la conscience apportée à leur mise en œuvre, ce livre commande le respect ; par les continuels services rendus aux arabisants de tout ordre, il force à la reconnaissance. A tous égards, il mérite bien l'éloge qu'en fit un jour R. Dozy(1) ; et mieux que tout peut-être, le fait que, depuis trente ans, il n'ait pas été dépassé par une autre œuvre d'ensemble, témoigne de sa haute valeur. — Une deuxième édition, parue en 1887, ne fut qu'une simple reproduction de la première épuisée ; il convient de regretter qu'à cette époque, où depuis sept ans déjà, l'œuvre maîtresse de Dozy était parue, on n'ait pas songé à utiliser, pour l'édition nouvelle du dictionnaire pratique arabe-français, le double trésor du *Supplément aux dictionnaires arabes* et des *Studien über Dozy's Supplément*.

Refaire Beaussier a été le rêve de maint arabisant algérien. Il n'est guère d'interprète qui, constatant par expérience quotidienne les inévitables lacunes

(1) « C'est une de ces œuvres remarquables qui ne sont pas connues autant qu'elles le méritent » ; « le meilleur des dictionnaires de la langue moderne qui ont l'arabe avant le français. » *Supplément aux dictionnaires arabes*, I, p. XII.

de l'ouvrage, n'ait songé à le compléter un jour. Mais tous ont reculé devant le poids de la tâche, aussi devant les difficultés matérielles de l'exécution ; et chacun s'est contenté de couvrir d'utiles annotations les marges de son exemplaire de travail. De fait, aujourd'hui, une telle œuvre ne saurait être celle d'un homme. Le corps savant de l'Ecole des Lettres d'Alger, qui, depuis vingt-cinq ans, a pris la ferme direction de l'érudition orientaliste dans l'Afrique du Nord, serait seul qualifié pour l'entreprendre. Il faudrait faire appel en outre à la précieuse collaboration des interprètes judiciaires et militaires, des professeurs d'arabe des lycées et collèges, des administrateurs de communes mixtes, des savants indigènes de nos médersas et de nos mosquées. Il faudrait réunir des matériaux nouveaux, utiliser la masse, fort accrue depuis vingt ans, des travaux de lexicographie maghribine(1), remettre à sa place maint vocable, malencontreusement classé là où il n'a que faire, avoir recours enfin aux berbérisants, aux turcisants, aux romanistes, pour l'exacte détermination de nombreux mots étrangers.

J'espère qu'un avenir prochain verra la réalisation de cette œuvre, et je serai heureux que ses artisans puissent tirer quelque parti des observations qui suivent, si incomplètes et si fragmentaires que je les sache.

W. M.

---

(1) Sans avoir, à aucun degré, la prétention d'être complet, je citerai ici sommairement, à côté du *Supplément* de Dozy, et des *Studien über Dozy's Supplément*, de Fleischer, le *Glosario de voces ibéricas*, de Simonet ; le *Supplément aux dictionnaires turcs*, de Barbier de Meynard ; les lexiques des *Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder*, des *Mærchen aus der Stadt Tripolis*, et de la *Tunisische Grammatik*, de Stumme ; le *Glossarium latino-arabicum*, édité par C. Seybold ; le *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, de Delphin ; les *Mots usuels de la langue arabe*, de Cohen-Solal ; le *Vocabulario español-arabigo*, de Lerchundi ; les notes lexicographiques de Socin, *Zum arabischen Dialekt von Marokko*, et de Socin et Stumme, *Der arabische Dialekt der Houwâra* ; les notes des *Correspondances marocaines*, de Fumey ; des publications de A. Fischer et de Lüderitz, ap. *Mittheilungen aus dem Seminar der or. Spr. zu Berlin* ; les *Englisch-arabic dialogues*, de Baldwin, et l'*Introduction to the arabic of Marocco*, de Meakin ; les notes de la *Djâzya*, de Bel ; du *Texte en dialecte oranais*, de Doutté ; des *Chants arabes du Maghreb*, de Sonneck ; de la *Poésie chez les nomades algériens*, de Joly ; le *Récit en dialecte tlemcenien*, de Gaudefroy Demombynes, et le glossaire de mon *Dialecte de Tlemcen*.

ا

ابزيز (p. 3) « criquet à gros ventre » ; plus généralement بزيز (p. 35); le mot est berbère; (Zouaoua et Bougie, *abziz* ابزيز ; Chaouia, *boubziz* بوبزيز, « cigale ») ; c'est de lui, je pense, qu'il faut rapprocher le vocable بَزّ (avec ز emphatique) qui est employé en Oranie pour désigner collectivement les petits enfants.

اتانة (p. 4) « ânesse » m'est inconnu; mais l'adjonction d'un ة au classique أتان, féminin sans ة final, est un processus naturel des dialectes modernes (cf. Nœldeke, *Beitræge z. semitischen Sprachwissenschaft*, p. 70).

من أجل (p. 5) « à cause de » devenu, dans certains dialectes du Sud oranais, comme en tripolitain من جال (على جال ap. Stumme, *Trip. Tun. Beduinenlieder*, p. 137) ; à Alger فى جال.

اخت (p. 5), le pluriel de pluriel خواتات n'est pas général; chez les ruraux de l'Oranie, on entend خوات = classique اخوات.

اخ (p. 7), cf. sur les formes de ce mot mon *Dialecte de Tlemcen*, p. 202; le pluriel, à Tlemcen, est خوا ; mais dans la campagne خوت, qui me semble dû à l'influence sur une forme isolée خوة (class. اخوة) des formes pourvues d'affixes خوتى, خوتك, etc.; par contre, le pluriel خاوة indiqué par Beaussier me paraît un dérivé vulgaire du collectif إخاوة, « fraternité ».

ارخة (p. 8), « génisse » est en Oranie plus généralement ريخة (p. 260) qui nous offre peut-être un diminutif أريخة.

Digitized by Google

أزق (p. 9), « prestations en nature », naturellement turc آزيق آزوق (cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire Turc*, I, p. 45).

ازايت (p. 3) « vent violent », auquel il faut comparer زاياط (p. 281), est le berbère آزايض qui a le même sens.

اش نو (p. 10), « quoi ? » expliqué à tort par اش يكون هو ; c'est un exemple de conservation du tanwin de اى شى، (cf. Nœldeke ap. WZKM 1894, p. 263, et Stumme, *Tunis. Grammatik*, § 15).

اشّر (p. 10) « indiquer », formation secondaire de اشار qui se retrouve sous des formes diverses dans nombre de dialectes (Dozy, I, 24, اشر ; Meissner, *Neuarab. Gesch. aus dem 'Iraq*, p. 112 ; يشر, ap. Lerchundi, *Vocab.* sub voce *Mostrar* ; Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, شيّر ; *Dialecte de Tlemcen*, ريّش, p. 308).

أفاوى (p. 10) « épices », classique افاويه, avec chute du ه final comme dans فواكى, pl. de فاكهة « fruits », courant dans la plupart des dialectes ; on comparera, au reste, sur ce mot, Vollers, ap. ZDMG, 1897, (p. 293) ; il faut noter qu'à Tlemcen le poivre noir est تفاوة par opposition au poivre rouge فلفل.

أفارم « bravo », généralement عفارم comme en Egypte (cf. ZDMG, 1896, p. 646, et *Dialecte de Tlemcen*, p. 311).

الـدون (p. 12) « étain » sur ce mot, et sur بولدون (p. 52 بوالدون « balles de fusil ») qui, en berbère, signifie « plomb » cf. R. Basset, *Les noms des métaux et des couleurs en berbère*, Paris, 1895, in-8, p. 12-13.

الية (p. 13) « Loupe de graisse de la queue des moutons » prononcé لِيّة, pl. ليّات.

اماً لا « donc, en conséquence », se retrouve sous des formes

diverses dans la plupart des dialectes (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 20, n. 4, et Landberg, *Proverbes et dictons*, p. 198); il est particulièrement fréquent à Alger, où il se prononce avec un ه initial هتّالا.

امتا (p. 14) « quand ? » اي متى a aussi des équivalents dans de nombreux dialectes ; je le connais en Oranie sous les formes ويمتا, يمتاش, ou encore وينتا avec changement de *m* en *n* devant la dentale *t*.

انبة (p. 16) « verre à boire » (tun.), ne m'est pas parfaitement clair ; j'ai entendu au Maroc dans ce sens لبة = *lampa* (cf. Simonet, *Glosario*, p. 6, sub voce *alampada*). Peut-être le انبة tunisien est-il لبة avec l'amputation du *l* initial, tenu analogiquement pour l'article, suivant un processus courant de la langue arabe ; faut-il songer à l'italien *anappo* ou *appo* avec dissimilation ?

آلي (p. 18) « musicien », à Tlemcen, هالى, هلاجى ou هلانجى.

ايا (p. 19) « soit... soit... », généralement يا.... يا (cf. p. 760) ; d'origine persane, mais introduit anciennement dans la langue arabe, comme le remarque Landberg ; existe dans de nombreux dialectes (cf. *Proverbes et Dictons*, p. 114 ; *H'adhramout*, p. 738).

ب

با (p. 20), ما با شى « il n'a pas voulu » ; le verbe با vouloir, qui a déjà fait couler tant d'encre (cf. le résumé des discussions ap. Nœldeke, *Beitræge z. semit. Sprachwissenschaft* p. 64-68), était connu en tripolitain, et dans le Sud du Maroc (Houwâra) ; il nous apparait ici dans le domaine algérien ; on comparera à Doutté,

Un texte arabe (p. 68, n. 3); à Sonneck, *Chants du Maghreb*, I, p. ٤٢; et surtout, du لبا de Bel (*Djâzya*, p. 111) « si » = لا با (اذا با), on rapprochera les exemples donnés par Landberg de لابا arabique avec un sens analogue (*H'adhramoût*, p. 747).

باشكاش (p. 21) « présent de joyeux avènements », naturellement turc-persan پيشكش.

بالة (p. 21), avec le sens de « balle de marchandise », persan بالد ou dérivé des langues romanes, *balla*, balle; avec le sens de pelle, espagnol *pala*; avec le sens de cimeterre, turc پالا (cf. Fischer, *Hieb-und Stichwaffen*, p. 234; Simonet, *Glosario*, p. 414; ZDMG, 1896, p. 636).

بالوزة (p. 21) « crème d'amandes », persan پالوذه (ZDMG, 1896, p. 636).

ببّوش (p. 12) « escargot », espagnol *baboso* (cf. Simonet, 27, 28).

بحرورش (p. 23) « verglas » probablement, à rapprocher de تبريرو (cf. *infrà* p. 419).

بُخش (p. 24) « lumière d'arme à feu », syrien « trou » (*Proverbes et Dictons*, p. 342).

برّانية (p. 28) « ragoût de viande » est une forme parallèle du tlemcenien برانية (sans techdid), que j'ai eu tort d'expliquer par l'espagnol *berengena* (*Dialecte de Tlemcen*, p. 303); il faut vraisemblablement y voir, si étrange que puisse paraître la disparition d'une voyelle longue dans le dialecte le بورانية de Dozy (I, 127), « aubergines à la mode de Bourân » qui est passé en espagnol *alboronia* (Eguilaz y Yanguas, p. 117), et en turc (Barbier de Meynard, I, p. 322).

Digitized by Google

براة (p. 28), du classique براءة, se retrouve avec le sens de « lettre » en omani sous la forme بَرْوة (Reinhardt, *Omân*, p. 57; p. 9 : « ءة wird zu *we* »); quant à بريّة également très employé dans l'Afrique du Nord, je ne sais s'il faut y voir un diminutif, ou une forme براية (comparez قراية = قراءة, حداية = حدأة etc.), passée, peut être sous l'influence d'une imâla *bréya*, à un définitif *brîya*.

براسة (p. 31) « poireau », turc پراسه.

برشم (p. 31) « garnir un burnous » et برشمان « bordure en soie pour burnous », me semblent devoir être rapportés au turc-persan ابرشيم qui a donné par ailleurs dans l'ancienne langue إبريسم (ZDMG, 1896, p. 636).

برطالة (p. 31) « gros turban des imâms », comp. Dozy, *Noms de vêtements*, sub voce بُرطُل = قلنسوة ; et les observations de Frænkel sur بُرطُلّة, ap. *Aram. Fremdwœrter*, p. 52, 53.

برقوقس (p. 32) « cousscoussou à gros grain », est berbère ; à Alger et à Tlemcen on dit بركوكس.

برلّة (p. 33) « écrou », comme برّينة « vrille » et برنينة (p. 34), sont d'origine romane (cf. Simonet, *Glosario*, p. 38, ZDMG, 1896, p. 629).

بزولة (p. 35) « mamelle » est aussi arabique (cf. Landberg, *H'adhram.*, p. 530).

بازينة (p. 35) « sorte de bouillie », Dozy le considère comme une altération de زبزين auquel il consacre un intéressant article (I, 579); mais بازينه apparait aussi en turc (cf. Barbier de Meynard, I, 261); le mot est connu dans le Maghrib, du Maroc à Tripoli (Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 290).

بس (p. 35) « seulement », persan بس est bien connu des dialectes

Digitized by Google

arabes orientaux ; il apparaît aussi en tripolitain et jusque dans le berbère de Ghadamès (Motylinski, *Le dialecte berbère de Ghadamès*, p. 158, sub voce « seulement ») ; mais je ne l'ai jamais entendu employer en Oranie.

بسّاسة (p. 35) « couche de l'enfant » ; on ne peut s'empêcher de songer au بساس andalou « pot de chambre » (étudié ap. Simonet, *Glosario*, p. 39).

باسطة (p. 36) « pièce de drap », on comparera, ap. Dozy, I, 85, بسطة et بسطوية ; c'est bien le turc باستاو qui lui-même vient du hongrois ou des langues slaves (cf. Fleischer, *Studien*, I, p. 13).

بشقى (p. 37) « tranchet de cordonnier », turc بچقى.

بشّم (p. 38) « ouvrir la laine avec les doigts », (comp. Delphin, p. 153, n. 3) ; je rapporte ce mot au persan پشم « laine ».

بطّة (p. 38) « cruchon » ; à distinguer, suivant Frœnkel (*Aram. Fremdwœrter*, p. 74) de بتية « barrique » (p. 22), (cf. Simonet, *Glosario*, p. 55).

بطان (p. 41) « moulin à foulon » et بطّانية « couverture de lit » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 40).

بعبس (p. 41) « pincer le cul », comp. syrien بعبص ap. Landberg. *Proverbes et Dictons*, p. 344 ; iraqois بعص ap. Meissner, *Neuarab. Geschichten* (p. 114) avec des sens analogues : je vois dans tous ces vocables une métathèse de اصبع.

بعدا (p. 42) et بعدتيك « déjà » ; بعدا جيت « te voilà déjà venu ! » ; بعد, dans le sens de « encore » (avec les affixes), courant dans les dialectes orientaux, m'est inconnu jusqu'ici en Algérie.

الى بغى (p. 43) « qu'importe ! » ; c'est اذا بغى qui est employé aussi dans le sens de « soit que, peu importe que,... ou que » ;

à Tlemcen et à Alger, on dit اذا حبّ (لاحبّ) ; on dit aussi simplement بغى ou حبّ (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 21, l. 4, et comp. *J. A.*, juillet-août 1904, p. 57, l. 15, حبّ يطلقها ولا يقعد).

بفّ (p. 43) « souffler un pion au jeu de dames » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 50).

بافية (p. 43) « auget », (cf. Simonet, p. 31, 32).

بلاى (p. 46) « pierre à aiguiser », est, je pense, le turc بلكو.

بلبوز (p. 46) « bulbe d'asphodèle », et بلواز (p. 47) ; persan بلبوس « oignon sauvage » ; grec βολβός ; latin *bulbus*.

بلاصقة (p. 47) « cartouchière », turc پلسقه.

بلسفنج (p. 47) « violette », naturellement classique (persan) بنفسج ; à Tlemcen, on dit حيدبى qui ne m'est pas clair.

بلّيطى (p. 48) « qui s'occupe de bagatelles » ; dans ce sens, en Oranie يتبلّط « il dit des sottises » ; on comparera à Landberg, *H'adhram.*, p. 553.

بنطال (p. 50) « étai », est, je pense, le turc پونتال, italien *pontuale*.

بهبر (p. 51), ap. Delphin (*loc. cit.* p. 29, n. 4) « enfler sa voix ».

بو (p. 52, 53, 54) ; sous ce vocable, Beaussier a rangé une foule de vocables qui n'ont rien à voir avec l'arabe ابو ; بوجادى « novice » (classique de ابجد, cf. Wright, *An arabic grammar*, I, p. 162) ; بوجغون « blouse en toile », français bourgeron ; بوشاقجى « armurier », turc بجاقجى ; بوزفاغ « rougeole » (cf. R. Basset, *Noms de métaux et de couleurs*, p. 19 ; *Études sur les dialectes berbères*, Paris, 1894, in-8, p. 66) ; بوزلّوف (بوزلّيف), « tête de mouton » ; بولدون « balles de fusil » ; بوتليس « cauchemar » (تولس être ébloui, Zouaoua) (sur بو berbère cf. Stumme, *Handbuch des*

Schilhischen, p. 22), et probablement aussi بويباش « tibia » (à Tlemcen بويبّاس), بوجطّو « bout de l'épaule » ; بوفسّيو « bec fin », etc.

بوجُه (p. 55) « réal boudjou », de بووجهه (cf. contre cette étymologie, Barbier de Meynard, I, 287, sub voce بجوق).

بوراك (p. 55) « espèce de petit pâté », turc بورك (cf. Fleischer, *Studien*, I, 17).

بوش (p. 56) « vase en terre » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 64) et بوقة espèce de poisson (p. 57), Id. p. 49.

بولطة (p. 56) « tour de clé », italien *volta* ; et بولقة « purge », espagnol *purga*.

تبيدع (p. 59) « faire le bigot », formation secondaire de بِدْعَة.

بيدما (p. 59) « en attendant que » n'est pas la fameuse particule بيد étudiée par Grünert (cf. *Ueber den arab. Exceptions Exponenten* « baida » Wien 1885, et comp. Landberg *H'adhram.*, 258-260) ; il faut noter qu'en Oranie on dit chez les ruraux بيلاما ou بيذاما ; c'est donc dans اذا et dans son énigmatique succédané إلا qu'il faut chercher l'origine de cette locution ; je l'étudierai ailleurs plus longuement ; بيدمان signalé par Beaussier comme algérois est بيدما ان.

بيز (p. 59) « alène plate », turc بيز.

بيصار (p. 59) « fèves cuites à l'eau » ; Beaussier le considère comme non arabe ; mais le mot se retrouve en Syrie (*Proverbes et dictons*, p. 79 et 80) et Dozy l'étudie longuement (I, 134).

ت

تاتة (p. 61) « caméléon », berbère ثاثا ; le classique حرباء est ci complètement inconnu.

تازقح (p. 62) « établi de tailleur », turc دزكاه (persan دستكاه) avec passage du ة final à ح, comme dans كُلاح « chachia de feutre », persan كلاه (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 187) et classique جناح = persan كناه péché ; dans d'autres dialectes le ة final a au contraire disparu (cf. ZDMG, 1896, p. 638).

تبّيب (p. 62) « huppe (oiseau) » ; ailleurs تبّوب, berbère اجبيب (cf. aussi Simonet, *Glosario*, p. 59).

تبروري (p. 62) « grêle » ; dans certains dialectes تبريرو (Tlemcen), berbère ابروري ; comp. *suprà* بحرورش.

ترّاح (p. 64) « garçon de four » ; c'est طرّاح qu'il faut écrire (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 310).

تيرس (p. 64), pl. توارس « terrains boueux » (comp. Delphin, *Recueil de textes*, p. 32 et Doutté, *Un texte arabe*, p. 35, n. 195 ; je songe à l'andalou *terraç*, bas latin *terracium*, ap. Simonet, *Glosario*, p. 527).

تراز (p. 64) « dessert », turc چرز.

ترش (p. 64) « bord de la mer » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 527).

ترني (p. 65) et ترنيت « et évidemment que » ; j'imagine qu'il faut rapporter ces idiotismes à وترن que j'ai étudié (ap. *Dialecte de Tlemcen*, p. 186) ; à Mascara on entend وثران ou avec les affixes

وثرانتي ,وثرانتك , etc. ; sous des formes diverses, cet idiotisme semble se montrer dans la plupart des dialectes (aussi ap. Meissner, *Neuar. Geschichten*, p. 112, اثاري ich meine).

تازيرة (p. 65) « pièce de l'habillement », naturellement racine أزر.

تقال (p. 66) « natte ronde que l'on met sous le moulin à bras » ; classique ثِفال (sans techdid).

تيغار (p. 66) « lutte à coups de pied », aussi berbère ; racine G R jeter, pousser ?

تافـرة (p. 66) « grand plat en bois » et تاكرة « écuelle », (p. 67), berbère, (cf. R. Basset *Nédromah et les Traras*, p. 92, 93, n. 1).

تالفـتة (p. 68) « chaume », berbère تالفة « paille d'orge ».

تلّومة (p. 68) « balle à jouer », (comp. Delphin *Recueil de textes*, p. 254 لعب التلّوم) ; turc تلوم « outre » ?

تماق (p. 69), « bottes » ; il faut bien avec Dozy, songer au turc طوماق ; mais la disparition de la voyelle longue و et de l'emphase du ط est en désaccord avec les règles phonétiques qui régissent d'habitude le passage en arabe maghribin des mots étrangers.

تمنة (p. 69), « malaise que l'on ressent », est-ce le classique ثملة ?

تناف (p. 69) « pan d'une tente en toile » ; comparez Barbier de Meynard, I, 493, تنف (altération de l'arabe طنب) « cordes qui servent à fixer les tentes ».

هلّا (p. 69) « apporter tous ses soins » ; en Oranie اتنهلّا (Delphin, *Recueil de textes*, p. 25, n. 13) ; c'est évidemment une formation secondaire de la racine أهل (cf. *Houwâra*, p. 68, n. fs), qui en connait d'autres ; تيهـل « arranger » (p. 71), متهيـل « tranquille » (p. 17). On comparera au reste aux formations تـهـلّى , مهـلّى du désert de Syrie (ap. ZDMG, 1868, p. 146, 151.)

Digitized by Google

توتى (p. 70) « chuchoter » ; à Tlemcen چوچى (cf. *J. A.* juillet 1904, p. 54, l. 42).

تاروق (p. 70) « entrave du cheval » et comp. طاروق (p. 396) ; l'origine de ce terme ne m'apparait pas ; je pense qu'il faut chercher dans les dialectes berbères ; Delphin (*Recueil de textes*, p. 118) a تاريك dans le même sens.

تويزة (p. 70) « corvée de labour » et تاوسة « collecte », sont deux formes parallèles du même mot berbère : Zouaoua *ouiz* ويز « aider », *touiza* تويزا et *touizi* تويزي « aide », (cf. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, p. 437, n. 1 ; Dozy, I, p. 155 et Cid Kaoui, *Dictionnaire français-tamâheq* sub voce *impôt « tiouci »*), sur le sens obscène de تويزة chez les Berbères marocains (cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 40).

توّغ (p. 70) « crier » ; métathèse de غوّت (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 74) et comp. سوّغ (p. 318).

تال (p. 71) « fil de fer » (cf. Dozy, I, 56), aussi تيل et تلّ avec le redoublement de consonne remplaçant l'allongement de voyelle ; aussi تلى et ثال, turc تل (cf. Fleischer, *Studien*, I, p. 18, et comp. Landberg *Prov. et Dictons*, p. 211).

توّى (p. 71) « à présent » est tunisien (cf. Stumme, *Tun. Gram.* 162) et apparait aussi dans les dialectes ruraux de l'Oranie, sous la forme ذاك التو (cf. Delphin, p. 67, n. 11) ; c'est la particule, bien connue de la plupart des dialectes orientaux, où elle prend les affixes personnels ; elle les prend aussi à Alger هذا توّك واين جيت « c'est maintenant que tu viens » (cf. particulièrement Landberg, *H'adhram.*, p. 321, 322). D'autre part, je ne partage pas l'avis

de Stumme qui voit une parenté entre تّوا et le marocain et andalou دابا ; je persiste à croire que Dozy a bien vu l'origine de ce dernier en le classant sous la racine دأب (I, 419 ; contrà Fleischer, *Studien*, II, 38) ; et il faut, je crois, en rapprocher le دوب des dialectes orientaux qui, en Palestine, prend le sens de « à l'instant » (cf. notamment Littmann, *Neuarab. Volkspoesie*, p. 16, note 2) ; دابا est connu aux dialectes juifs d'Alger et de Tlemcen, et au dialecte arabe de Tlemcen dans la seule expression من دابا ثلث ايّام « d'ici à... de jours ».

ث

ثرث (p. 73) « herbe à moitié digérée dans la panse des ruminants » (comp. Delphin, p. 225, n. 10) ; c'est une prononciation dialectale du classique فرث, qui se retrouve en Arabie (Landberg, *H'adhr.*, p. 538).

تثاوب (p. 76) naturellement racine classique ثأب ; à Tlemcen, on emploie تفوّة qui se retrouve jusque dans le berbère de Ghadamès sous la forme تفوّا (Motylinski *op. laud*, p. 104).

ج

جباء (p. 77) « don, présent » ; je ne connais pas ce terme, mais le sens se retrouve pour la racine جبى dans le H'adhramout (Landberg, *H'adhr.*, p. 53). D'autre part, je connais جابا dans le sens de

Digitized by Google

« tournée offerte à des amis dans un café » (جابا من عند سيدى فلان crie le cafetier en posant le plateau des cafés gracieusement offerts, devant celui à qui l'on en fait honneur), qu'il faut se garder de rattacher à la racine vulgaire جاب يجيب mais qui est bien le turc جابه.

جبح (p. 77) « ruche », fort classique ; mais ap. *Nachr el-mathâni* (I, p. 199) j'ai relevé l'étrange forme شبح.

جبذ (p. 77) « traîner », est toujours prononcé جبد ; et de même جدب « se livrer à la danse extatique des مجدوب » (p. 80 et comp. Delphin, p. 246), n'a jamais de ذ interdental spirant. جذب que donne Beaussier (p. 81) m'est inconnu avec cette prononciation. On considère généralement جبد comme une métathèse dialectale de جذب ; mais il faut remarquer qu'elle est déjà signalée comme telle par les lexicographes classiques (par ex. *Fiqh el-logha* au paragraphe du قلب).

جبيرة (p. 78) « sac en cuir », est donné par Simonet (*Glosario*, p. 277) comme d'origine romane ; il est bon de noter que la langue classique connaît جفيرة dans le même sens.

جرابة (p. 82) « bas, guêtres » ; ailleurs شراب, déjà ancien جورب, turc جوراب (cf. ZDMG, 1896, p. 644).

جرانة (p. 83) « grenouille » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 243, sub voce *garana*).

جرمان (p. 83) « canard sauvage » (Tunisie) ; on comparera à l'observation de Dozy sur شرمان, I, 753.

جعلل (p. 87) « balancer » ; à Tlemcen جغلل (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 206) ; جعلل est aussi zouaoua.

Digitized by Google

جغلال (p. 88) « colimaçon », berbère بوجغلال.

جلط (p. 90); les divers sens indiqués sous cette racine sont curieux mais extrêmement obscurs pour moi; il faut ajouter encore مجلاط « cuillerée » (ap. Delphin, *Recueil de textes*, p. 16, 17); اجلط, جلطي « gaucher », est-il à rapprocher du zouaoua زكاط mot douteux cité par Brosselard, *Dictionnaire français-berbère* (p. 247)?

جنوي (p. 95) « stylet, poignard »; d'origine berbère اجنوي Zouaoua *ajennoui* ازنوي, Bougie *adjenoui* اجنوي (cf. Fischer, ap. *Mittheil. des Seminars*, II, p. 233).

جايـه (p. 100) « appuyer quelqu'un de son crédit »; à Tlemcen جاهي (cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 109, l. 15).

ح

حارمي (p. 102) « deniaiser » plutôt حَرْمِي, dénominatif de حرامّي rusé.

حبّ (p. 102), يحبّ له « il lui faut » je ne comprends cette locution fort courante qu'avec une forme passive virtuelle du verbe يُحَبّ له (synonyme de ينبغي له au *nif'al*); يحبّ يموت « il va mourir »; chez les ruraux يبغي يموت (cf. Doutté, *Un texte arabe* p. 26, n. 94, p. 404); حبّ est toujours remplacé par بغى chez les ruraux oranais.

حتّى (p. 104), cf. sur l'emploi algérien de حتّى comme particule du futur, *Dialecte de Tlemcen*, p. 193; comp. Nœldeke, *Bei-*

Digitized by Google

træge z. semit. Sprachwissenschaft, p. 64 ; la forme حتّان qu'on entend à Alger, dans le Sud algérois, est حتّى أن.

حدايد (p. 107) ; il faut ajouter le sens de « armes » pluriel de حديدة courant en Oranie comme au Maroc (cf. Fischer, ap. *Mittheil. des Seminars*, II, p.224).

حداية (p. 108) « milan » c'est la forme du classique حدأة dans la plupart des dialectes ; à Ammi-Moussa on entend حديّة qui peut être une forme secondaire intervenue sous l'influence de l'imâla (*h'edêya*) comp. suprà بريّة.

حربوش (p. 111), « levraut » ; aussi خربوش et خربيش.

حرام (p. 115), « haïk de femme » (comp. Dozy, I, p. 278), je pense qu'il faut voir une corruption de إحرام.

ما يحرى ما يمرى (p. 116) « il n'est propre à rien » ; ce dicton est algérois ; à Tlemcen on dit de préférence ما يقضى ما ينضى (généralement prononcé ما يقطى ما ينطى, cf. *J. A*, juillet 1904, p. 54 l. 14) ; M. Ben Cheneb me signale le vers d'El-Khansa أصبحت لا تحلى ولا تمرى où تُمرى est une déformation poétique de تُمِرّ (cf. éd. Cheikho, p. ١٣٢ ; comp. Meïdâni, *Proverbes*, le Caire 1310, II, p. 163) ; une autre déformation populaire aurait amené تحرى pour تحلى, par assonance avec تمرى ; de même le dicton maghribin شرّحْ وانا نملّح « coupe la viande, moi je la salerai » transformé à Nédromah, par raison d'assonance, est شلّخْ وانما نملّح.

تحسابني (p. 118) « je te croyais » ; on entend encore تسحابني, تحسابيني تسحابيني ; (cf. sur cette altération que je rapprocherai ailleurs de plusieurs autres analogues, *Dialecte de Tlemcen*, p. 87 ; et Stumme, ap. ZDMG 1904, p. 675).

حسى (p. 121) « puits » prononcé حاسى ou حاصى (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 305).

حلحل (p. 136) ; il faut ajouter le sens de « traîner à terre », courant chez les ruraux d'Oranie (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 174, n. 3).

حلاط (p. 136) ; « baudrier, porte-pistolet », turc حلات ?

حلاك (p. 137) « toison de chèvres » ; vraisemblablement classique حلاق , حلاقة (*Lisân el-'Arab*, xi, p. ٢٤٤ , وحلاقة المعزى ما حُلِق من شعره).

حاف (p. 147), ajouter le sens de حوّف « chanter le genre de poésie appelé حوفى » (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 206).

حُوْفر (p. 148) « donner des atteintes » en parlant d'un cheval ; naturellement dénominatif de حافر « sabot ».

حولى (p. 150) « chevreau d'un an » ; aussi « agneau d'un an » ; ce sens est fort classique et se retrouve du reste dans la plupart des dialectes ; je ne sais guère s'il n'y faut pas rapporter le sens de « mouton » pour lequel Dozy (i, 341) adopte une origine berbère ; je ne sais si dans quelque dialecte berbère حولى est « mouton » ; dans le dialecte des Beni-Snous احُولى est « bouc » (comp. à Bougie *ahouli* اهولى et surtout le zouaoua *ah'ouli* احولى « bouc » ; touareg, *ahoular'* ⵂⵍⵖ « bouc », correspondant au Djerid *azelar'* ازلاغ ; Djerba *ezzaler'* ازالغ ; Dj. Nefousa *zaler'* زالغ , et au Syoua *zalak'* زلاق « bouc »). — D'autre part, حولى « haïk » semble bien, comme le suppose Dozy *(loc. cit.)*, le turc حولى (خاولو, هاولو) ; à Tlemcen on appelle par euphémisme حولى , le « torchon qui essuie le dallage de la cour intérieure » (proprement جفّاف).

Digitized by Google

حونة (p. 151), pl. حواين « famille » ; on dit à Tlemcen حوانة, dans le sens de « femmes de la famille » ; l'origine de ce mot ne m'est pas claire (comp. Cohen-Solal, *Mots arabes*, p. 92).

حوى (p. 151) ; « embrasser » ; aussi à Tlemcen « avoir des rapports sexuels », ce qui est un euphémisme.

حيّة (p. 153) « chose » (chez les Bédouins du Tell). (Cf. Stumme, ap. ZDMG, 1902, p. 425).

باكارة (p. 153) « à peu près, environ » ; je ne connais que باكَرَى ou بالاحْرَى (*sic*) ou بالتحرّى, dans ce sens.

حيقون (p. 153) « coq, mâle de la perdrix », (cf. Zouaoua, *ih'aïk'el* يحيقل).

خ

خاخام (p. 155) « rabbin » ; hébreu חכם comme l'a vu Dozy (i, 346) ; le mot existe aussi en turc (cf. Barbier de Meynard, i, p. 678) ; qu'est au juste le حاخة cité pour Tétouan, ap. Mouliéras, *Maroc Inconnu*, ii, 202 ?

خاية (p. 157) كلام خاية « mensonge ». (Cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 157, 158.)

ختّن (p. 157) « circoncire » est en Oranie du dialecte des Juifs ; les Arabes disent طهّر ou زيّن ; d'autre part, ختن « beau-père », est courant à Tlemcen (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 203).

خثّر (p. 158) ; ajouter مخثّر « ragoût aux oignons ».

خردة (p. 163) « vieilleries, ferrailles » ; persan خرده ; dans l'Iraq, « menue monnaie » (cf. Meissner, *Neuarab. Geschichten*, p.

120, et comp ZDMG, 1896, p. 639). Dozy (I, 361) indique bien l'étymologie persane pour le sens de « grenaille » ; mais je crois qu'il n'a pas vu dans حردة (p. 268 بايع حردة fripier) une faute d'impression pour خردة .

خزوز (p. 165) « lièvre mâle » et خُزّ dans le même sens, classique خُزَز .

خشّ (p. 167) « entrer », très courant dans ce sens dans tout le Sahara oranais, comme en Égypte (cf. Landberg, *Proverbes et Dictons*, p. 139).

خشاف (p. 167) « boisson de raisins secs » ; persan خوش آب (cf. Dozy, I, 373 ; ZDMG, 1896, p. 616) ; déjà en turc خوشاف (cf. Barbier de Meynard, I, 718).

خطايلة (p. 171) « par accident » ; c'est l'arabe خطا avec la postposition turque ايله ; on comparera aux curieuses formations du dialecte arabe de l'Iraq حياسز ادبسز (cf. Meissner, *Neuarab. Geschichten*, § 29, g).

خطّايفة (p. 173) « hirondelle » ; on comparera sur les différentes formes dialectales de ce mot (classique خطّاف) Stumme, *Tun. Gram.* p. 164.

خليج (p. 173) le sens de « ravin désert et fourré » est peut-être l'intermédiaire entre le sens classique de « canal » et l'acception tlemcenienne de « buisson ». (*Dialecte de Tlemcen*, p. 256, l. 25 ; comp. Socin, *Zum arab. Dialekt von Marokko*, p. 46, n. 111, مخلّج « ganz besetzt mit Bœumen »).

خمّم (p. 182), « penser », existe sous cette forme dans tout le Maghrib et dans l'Iraq (cf. Meissner, *Neuarab. Geschichten*, p. 121);

Digitized by Google

ailleurs, c'est la forme خمّس qui paraît dominer (cf. ZDMG, 1896, p. 640).

خنب (p. 185), « voler » (Sud), aussi tripolitain (cf. Stumme, *Mærchen aus der Stadt Trip.*, p. 296) et comp. قنب (p. 564).

خنفس (p. 186), « ne pas voir », comp. عينيه ماهم شي مخنفسين « ses yeux ne sont pas enfoncés » (ap. Delphin, *Recueil de textes*, p. 28, n. 1).

خازوق « pal », خوزق « empaler », naturellement forme parallèle de قازق, قوزق, turc قازق (cf. Fleischer, *Studien*, I, p. 24).

خان (p. 188) « voler », toujours en Oranie خوّن futur يخوّن dans le sens de « voler » (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 68; Doutté, *Un Texte arabe en Dialecte oranais*, p. 29, n. 121). خانة « grain de beauté », classique خال.

خوني (p. 188) « adepte d'une secte religieuse », pl. خوان ; naturellement إخوان.

خاوى (p. 188) « arranger, concilier, accorder un instrument », تخاوى « s'accorder », مخاوة « alliance » ; ce sont autant de formations secondaires de خو « frère » ; on retrouve dans l'Arabie du Sud خاوى « accorder un instrument » (Landberg, *H'adhram.*, p. 568).

ياخي (p. 189) « ma foi ! », extrêmement fréquent à Alger, inconnu à Tlemcen, يا أخي (cf. Stumme, *Tun. Gram.*, § 187, comp. ياخوي égyptien ap. Landberg, *Proverbes et Dictons*, p. 239).

خيار (p. 190), ajouter l'exclamation خيار « Ah ! c'est très bien ! ».

خيّة (p. 192) « ganse », classique اخيّة.

د

دابشير (p. 192) « craie », aussi تباشير ou طاباشير, en turc طباشير (cf. Vollers, ap. ZDMG, 1896, p. 650).

دبوز (p. 193) « massue » et دبزة « coup de poing » avec leurs dérivés, peut-être turc طوپوز qui dans d'autres dialectes a donné دبوس (cf. Fischer, *Marok. Sprichwœrter*, p. 20, et ZDMG, 1896, p. 306).

دبانة (p. 194) « mouche », le collectif دبان est le pluriel de ذباب (avec د pour ذ) dont on a reformé un nom d'unité; c'est aussi le cas de عصبانة « saucisse » reformé du pluriel de عصيب; de مصران « boyau », pluriel de مصير; de صيبانة « lente de pou », reformé de صئبان pl. de صؤابة; de مسلان « arrière-train de mouton » pl. de مسال? (cf. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 55 et 57; *Dialecte de Tlemcen*, p. 108; on comparera Landberg, *Proverbes et Dictons*, p. 195; ذبانة est du reste ancien et le *Lisân el-'Arab* met déjà les puristes en garde contre lui والواحدة ذبابة ولا تقل ذبانة I, ٤٦٨).

دح (p. 194) « bracelet de métal » est le classique داح avec la substitution bien connue des dialectes du redoublement de consonne à l'allongement de voyelle.

دحى (p. 195) « couvée d'œufs d'autruche » (cf. Stumme, *Mærchen aus der Stadt Tripolis*, p. 297; *Trip. Beduinenlieder*, p. 139).

در (p. 196) « traire une seconde fois », se rattache au classique درّ; استدرّ classique en ce sens; la confusion avec la racine ضرّ signalée par Beaussier est due à une étymologie populaire.

Digitized by Google

مدراش (p. 198) « école de juifs », naturellement pris à l'hébreu.

تدرقى (p. 193) « s'insurger », dénominatif amusant de درقاوى qui montre à quel point la conscience populaire a considéré l'ordre des Derqâwa comme l'âme des soulèvements politiques dans l'Afrique du Nord.

يادرى (p. 200) « qui sait » ; me semble, tout compte fait, le classique يادرى ; par contre, مدرى (id.), prononcé en Oranie من ضرى, يا من ضرى paraît bien من درى (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 195, n. 1, et comp. le مُدرى syrien, ap. Landberg, *Proverbes et dictons*, p. 274).

دزدان (p. 200) « porte-monnaie » prononcé à Tlemcen تزضام (comp. Beaussier تزدام p. 264) est le persan جزدان (cf. Vollers ZDMG, 1897, p. 638) avec dissimilation de ج en ت ou en د au contact de ز subséquent.

دغرى (p. 203) « franc, franchement, droitement », naturellement turc دوغرى qui se retrouve dans presque tous les dialectes arabes.

دقماق (p. 205) « maillet » est bien le turc طوقمق ; et داقم « appareil » le turc طاقم (comp. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc*, II, p. 163, et Vollers, ap. ZDMG, 1897, p. 299) ; quant à دُقيمة « bavette », je ne le crois pas turc, malgré l'assertion de Beaussier, et le rattacherais volontiers au دقم « bouche » andalou et marocain moderne.

دقنة (p. 205) « barbe » naturellement ذقنة.

دكازة (p. 206) « diseuse de bonne aventure », comp. تكز (p. 67 ; Stumme, *Tun. gram.*, p. 165 ; et ZDMG, 1896, p. 333).

Digitized by Google

دلّس (p. 207) « couvrir en paille, en chaume », semble dénominatif de داليس « chaume, jonc » ; la langue classique connait ادلاس dans le sens d' « herbes sèches » ; le berbère a aussi ادلس « jonc » ; déjà, dans la langue classique, دلّس est dénominatif d'un mot étranger (*dolus*, cf. Frœnkel, *Aram. Fremdwœrter*, p. 188-189).

دندن (p. 208) « fredonner » ; les énigmatiques syllabes دانْ دانِ sont employées couramment dans la scansion des mètres de poésie vulgaire, et comme refrain des chansons, par les Bédouins du Tell oranais (cf. Landberg, *Arabica*, III, 53 ; Sn. Hurgronje, *Mekka*, II, 169).

دوحاسة (p. 211) « ampoule », aussi « aphte de la bouche » (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 76, n. 10) ; déjà classique داحس et داحوس.

مذود (p. 211) « mangeoire », classique مذود.

دار (p. 212) ; il faut signaler le sens courant chez les Bédouins oranais de « emplacement de douar ».

دوزان (p. 213) « appareil, équipages », persan-turc دوزن.

دوش (p. 214) « poitrine », me semble le classique جوش avec dissimilation de ج en د par l'influence du ش subséquent.

داغة (p. 214) « aussi » est berbère : *d'ar'en* ذاغن ; à Alger on dit surtout داغاتيك.

دولمة (p. 214) « boulettes de viande », naturellement turc دولمه.

دوماية (p. 215) « touffe de palmier nain » ; cette formation est à rapprocher de سدراية « touffe de jujubier (p. 291), زدمايه « touffe de masette » (p. 264), بطماية « un pistachier » (p. 40), حلفاية

Digitized by Google

« une touffe d'alfa », طرفاية « un tamarisc », ضروابة « touffe de lentisque » (p. 385), قصباية « roseau » (Stumme, *Gesch. aus Trip.*, § 100) ; il est courant, dans tous les dialectes, qu'à une finale اَ ا ىَ on ajoute une terminaison ية pour marquer l'unité ; mais ici il s'agit de finales ةَ (on comparera Vollers ap. ZDMG 1887, p. 383) ; peut-être faut-il rapprocher du procédé analogique qui a fait aujourd'hui généraliser dans les dialectes la forme اوى pour les ethniques : مكّاوى , بصراوى , etc. de مكّة , البصرة , etc.

دوى (p. 216) يدوى « bavarder » est même « parler » à Tripoli et au Maroc (Stumme, *Gesch. aus Trip.* p. 298) ; à comp. هذر classique « bavarder » aujourd'hui algérien « parler » ; دوى , يدوى est d'autre part « fuir en désordre avec le bruissement d'un troupeau de moutons effrayé »; les deux se ramènent bien au classique دوى « bourdonner » ; c'est aussi à cette racine qu'il faut rapporter دى (p. 217) « bruit lointain et confus ».

ديدى (p. 216) « couleur amarante » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 175).

ديدان (p. 216) « forces », aussi « habitude », persan ديدن .

دايش (p. 246) « troquer » du turc ديشمك pour دكشمك (Fleischer, *Studien über Dozy's Supplement*, I, 39, 40).

ذ

ذرّار (p. 218) j'ai dit (*Dialecte de Tlemcen*, p. 306), que je ne considérais pas ce mot comme reformé de ذرارى mais bien comme tiré de ذرّة ; dans les dialectes ruraux de l'Oranie qui ont

conservé le son spirant du ذ, il n'est jamais prononcé دْرَار mais toujours دْرَار avec *imâla* ; sans *imâla* le mot signifie « celui qui trait une seconde fois, avide » (cf. suprà, p. 430).

ذرا (p. 219) « maïs », toujours prononcé درا en Oranie, classique ذرة ou ذراة ; ذراية est le nom d'unité « un épi de maïs » prononcé *drâya* sans imâla ; avec imâla, *drêya* est « connaissance ».

ذروقت (p. 219) « à présent » généralement prononcé ضروق ou ضروك (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 183 ; Doutté, *Un texte arabe*, p. 25, n. 70).

ر

رانية (p. 224) « espèce de poisson » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 482).

رُبط (p. 226) « faubourg » (cf. *Dialecte de Tlemcen* p. 220) ; j'y vois décidément ربض avec la prononciation citadine du ض, ط, espagnol *arrabal* (cf. Eguilaz y Yanguas, p. 280).

تربية (p. 229) « éducation » ; aussi « petit enfant » dans le dialecte juif de Tlemcen comme en marocain (cf. Socin, *Zum arab. Dialekt von Marokko*, p. 22, n. 8).

مرجن (p. 233) « seau en métal », classique مِرْجَل.

رحبة (p. 233) « espèce de lutte » (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 237 ; Cohen-Solal, *Mots usuels*, p. 100) ; il faut noter en outre l'expression فى رحبة « ensemble ».

رادوج (p. 237) « peigne pour le chanvre » ; andalou ريدوج (cf. Simonet, *Glosario*, p. 479).

Digitized by Google

رداًنة (p. 237) « dévidoir », à Tlemcen, prononcé رضانة (cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 52 et 105).

ارززى (p. 238) « guêpe », Zouaoua ارزاز. B. H'alima *arziz* ارزيز « sauterelle » ; B. Bou Saïd *irziza* يرزيزا pl. « frelons ».

روزنة (p. 239) « trou pratiqué à la terrasse », persan روزن (cf. Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 298).

رشتة (p. 241) « pâte pour faire la soupe » ; depuis longtemps signalé comme رشته persan.

مرشانة (p. 242) « bout de corde » (cf. ZDMG, 1896, p. 623).

ركّة (p. 251) « quenouille » ; la forme berbère تركّة est en usage dans le dialecte arabe de Saïda (cf. Simonet, *Glosario*, p. 500).

ركضة (p. 253) « mare » ; je présume l'arabe classique راكدة.

مركازة (p. 253) « saucisse » ; Dozy donne et étudie مركاس (I, 555) ; cf. aussi Fleischer, *Studien*, II, p. 24, et Simonet, *Glosario*, p. 365.

رمول (p. 254) « taureau » ; comp. غرمول.

رنجس (p. 255) et رنقيلة pour نرجس et نارجيلة ; à Tripoli رقيلة (cf. Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 299).

روا (p. 256) « écurie » ; aussi andalou et marocain ; Vollers (ZDMG, 1887, p. 373) y voit un doublet maghribin du رواق classique.

روز (p. 258) « riz » ; (dans certains dialectes رزّ classique ارزّ) ; avec l'allongement de voyelle compensant le redoublement de consonne.

روشكة (p. 258) « vis » ; espagnol *rosca*.

رياط (p. 259) « parterre », رياض (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 308).

ز

زأف (p. 261), je préfère décidément, pour expliquer بزّاف « beaucoup », بالجزاف à بالزأف (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 29).

زبوج (p. 262) « olivier » (cf. la longue note de Fischer, ap. *Mittheil. des Seminars*, 1899, II p. 224, 225).

زبلح (p. 263) « duper, tromper » ; comp. زلبح (p. 271) et arabique زلبط dans le même sens (Landberg, *Hadhram.*, p. 599).

زبنطوط (p. 263) « célibataire » (du turc) ; Dozy, I, 580, nie l'origine turque de ce vocable.

زدرة (p. 264) « rhume de cerveau » est classique, سدرة « étourdissement », de même ازدك « intrépide » (en Oranie زدك pl. زدوكة), est le classique سَدِك ; زدالة « collier de trait » est سدالة (comp. سدل p. 292, *in princ.*) et زدم « assaillir » est صدم ; l'influence du د voisin amène, dans tout ces mots, la transformation de ص ou de س en ز (comp. زدق pour صدق déjà anciennement dialectal).

زربع (p. 264) « éparpiller » ; formation quadrilitère de زرع ; comp. Tlemcenien زرتع (*Dialecte de Tlemcen*, p. 308).

زرداب (p. 265) « précipice, caveau » ; naturellement سرداب.

زعلوك (p. 268), comp. صعلوك « pauvre » ; à Tlemcen سعلق et à Mascara سلقع « trainer dans les rues », se rattachent tous, je pense, au classique صعلوك.

زفر (p. 269) « se mettre en colère », probablement classique صفر.

Digitized by Google

زقاو (p. 270) « grand couffin », berbère ازقاو (Cf. Stumme, *Handbuch des Schilhischen*, p. 170).

زكّر (p. 270) « nier et tromper » a peut-être quelque rapport avec le زواكرة « hypocrites » de Maqqari (cf. Dozy, I, 597).

زكطى (p. 270) « mauvais sujet » prononcé nettement au pluriel زقايط, classique سقطى ?

زلّاط (p. 271) « bâton » : surtout « badine » (cf. Delphin, *Recueil de Textes*, p. 102); c'est probablement « celui qui est dépouillé (زلط) de ses feuilles » ; on comparera à مسلوت (même sens) et à جريد classique, qui répondent à la même idée.

زنبراك (p. 274) « ressort », naturellement persan زنبرك (cf. Dozy, sub voce زنبروك).

زندانة (p. 274) « cave, taverne où les esclaves chrétiens vendaient du vin », persan زندان ; (cf. sur زندانى « chant de taverne », Stumme sur زندالى ap. *Trip. Beduinenlieder*, p. 41.

زنقيل (p. 275) « riche », turc زنكين .

زهط (p. 276) « frapper », comp. زحط (p. 263).

زايجة (p. 277) « palmier équarri » (sah. or.) est avec la métathèse ز — ج à ج — ز , fort courante dans les dialectes bédouins, le جايزة « poutre » de la page 99 et de Dozy, I, 231.

زاوش (p. 278) « petit oiseau », Zouaoua *izzlouch* (*izikki, azukki*, ap. Stumme, *Handbuch des Schilh.*, p. 191); il faut comparer بزويش « moineau » (Tun.) p. 35 ; (ap. Dozy, I, 577, *bsuix*) ?

زيزة (p. 281) « mamelle », (cf. Stumme, *Mærchen aus der Stadt Tripolis*, p. 301, et ZDMG, 1896, p. 534).

زاش (p. 281) « être troublé », classique جاش avec dissimilation

de ج en ز par influence de ش subséquent ; de même زيش « bande de voleurs » = جيش dans le sud oranais.

زيفط (p. 281) « envoyer », (cf. les différentes formes de ce vocable dans le Maghrib, ap. Socin *Zum. arab. Dialekt von Marokko* p. 32, n. 44) ; la meilleure explication me semble être celle de Stumme *Handbuch des Schilh. von Tazerwalt* (forme factitive de فتو berbère), p. 217, 179.

زيقة (p. 231) « raie », مزّيق « rayé », à Tlemcen سيقة , مسّيق (comp. Delphin, *Recueil de textes*, p. 188, n. 4).

س

ساسنو (p. 283) « arbouse » ; le mot est berbère : Zouaoua, *isisnou* يسيسنو ; Bougie, *sisnou* سيسنو ; B. Menacer, B. H'alima, B. Bou Saïd, *sasnou* ساسنو ; en Oranie on emploie لنج .

ساسى (p. 283) « mendier » ; on a proposé une réduction de استقصى = سقصى (cf. Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 301) ; mais je ne sais trop s'il ne conviendrait pas d'y voir un dénominatif de بنو ساسان « mendiants », sur lesquels cf. l'intéressant article de Dozy, *Supplément*, I, p. 621.

ساماريز (p. 283) « serin sauvage » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 506).

سبّالة (p. 286) « fontaine publique » est « celle qui donne de l'eau » في سبيل الله l'équivalent de l'oriental سبيل, (cf. Goldziher, *Moh. Studien*, II, p. 391).

ستارسة (p. 287) « soit que » est le turc استرسه (استر , استرسك), (cf.

Digitized by Google

Barbier de Meynard, I, p. 52 et 50) ; c'est l'exact équivalent, comme le remarque Beaussier, de l'arabe بغى pour الابغى « soit que.... soit que.... » Cf. suprà, p. 416.

ستّف (p. 288) « arranger, disposer » se retrouve en Syrie ; Landberg y voit une adaptation de l'italien *stivare* (*Proverbes et Dictons*, p. 111) ; à Tlemcen on dit de préférence سدّف (cf. Gaudefroy Demombynes, ap. *J. A.*, 1904, p. 59, l. 9) ; je crois aussi à l'origine *stivare* (français maritime provençal « estiver ») mais par l'intermédiaire du turc استيف ; à moins qu'il n'y faille voir une formation secondaire de اصطفّ (cf. ZDMG, 1896, p. 330).

سخّم (p. 290) « baigner », à Tlemcen زخّم , est à retenir contre Dozy, I, p. 637, qui prétend que le mot est inusité dans ce sens, c'est je crois une formation secondaire de استحمّ (Égyptien استحمّى) « se baigner ».

سخوف (p. 290) « éclipse », métathèse de خسوف ; et سدّاجة (p. 251 « natte », métathèse de سجّادة.

سدر (p. 290) « monter » est, je pense, صدر (comp. *Dialecte de Tlemcen*, p. 16 ; Meissner, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq* : سدار p. 126, pour صدار etc.).

سادن (p. 293) « inviter à une fête » est استاذن aussi employé dans ce sens dans les dialectes ruraux de l'Oranie ; Zenagui (*J. A.*, juillet 1904, p. 55, l. 19), écrit استاذن ; la disparition de ت de la x[e] forme est à rapprocher d'autres exemples bien connus (*Dialecte de Tlemcen*. p. 30, n. 1).

ساردة (p. 294) « maquereau » (cf. Simonet, *Glosario*, 508, 509).

سردوك (p. 294) « coq » existe aussi en maltais ; vérification faite,

la forme صردوق notée par moi comme particulière à Marnia (*Dialecte de Tlemcen*, p. 312), n'existe pas ; on entend toujours ك final et jamais ق ; l'origine me semble obscure ; on ne saurait songer à une troisième forme parallèle de فرّوج et برّوك (cf. Vollers, ZDMG, 1896, p. 646).

سرفل (p. 295) « lisser les cordons de soie » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 510).

تسارى (p. 295) « se promener » reste énigmatique ; au Maroc on trouve استارى, dont la transformation en تسارى s'expliquerait pour certains dialectes marocains et sahariens oranais par la métathèse ست à تس, habituelle à ces dialectes (cf. Fischer, *Marok. Sprichwœrter*, p. 43) ; mais تسارى se rencontre aussi dans des dialectes qui ignorent cette métathèse ; je ne sais donc trop s'il faut proposer avec Stumme (*Handbuch des Schilhischen*, p. 222), un originaire استرأى, ou avec Socin (*Zum arab. Dialekt von Mar.*, p. 12), une formation secondaire de سيرة.

سطنقى (p. 296) « monopoliser » naturellement dénominatif de l'espagnol *estanco* ; à Alger, سطنكى.

سعى (p. 298) est dans le sens de « posséder » également constantinois (*Choix de fables* de Mejdoub ben Kalafat, p. 201) et oranais (Bel, *la Djâzya*, vers 5) ; on ne peut s'empêcher de songer au kabyleساع qui a le même sens (Basset, *Manuel kabyle*, p. 54) ; il est à remarquer qu'en berbère, le mot *sar'* ساغ « acheter » (O. Marsa, Tazeroualt, Haraoua, *ser'* سغ « acheter » ; Dj. Nefousa *aser'* اسغ « prendre » ; A'chacha *asr'i* اسغي « acheter » ; Dj. Nefousa, *tamsir't* تمسيغت et *temesr'iout* تمسغيوت « achat » ; Bougie *thimesr'iouth*, « achat » ; Dj. Nefousa, *isr'ai* يسغاى , peut-

Digitized by Google

être de la racine *R'*) a donné en Bot'ioua et à R'damès *sa'* سع « acheter », R'damès, *is'a* يسعا « achat »; d'autre part le sens tripolitain de سعى « faire du butin, acquérir par capture » (Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 143), qui est aussi algérien, semble un intermédiaire naturel entre le sens classique de « faire des efforts » et le sens dialectal algérien de « posséder » ; le même chemin a été parcouru par كسب classique « gagner »; dans certains dialectes orientaux « acquérir par capture » (cf. Socin, *Diwân aus Centralarabien*, III, 306, 307) et aujourd'hui algérien « posséder » (Beaussier, p. 588; كسيب dans le dialecte des H'amiyân est « troupeau de moutons », synonyme de سعاية.

سقّد (p. 299) « arranger »; Stumme l'a expliqué comme une formation secondaire de استقصى (*Tun. Gram.*, p. 168; *Mærch. aus Trip.*, p. 302); j'aimerais mieux songer à استقّد.

سقصى (p. 299) « interroger » bien connu comme استقصى.

ساقاط (p. 300) « estropié » classique سقط, mais passé par le turc et revenu par lui en maghribin, comme le dit justement Stumme tunisien صاقاط, *Tun. Gram.* p. 171).

سقالة (p. 301) « planche qui sert de pont pour communiquer d'un navire à terre » ; italien *scala*, peut-être par le turc اسكله.

سقّم (p. 301) « accommoder »; bien connu comme reformé de استقام.

سكرفاج (p. 302) « râpe », cf. Simonet, *Glosario*, p. 272, et comp. كرفاج, Beaussier, p. 585.

سكمة (p. 302-303); turc سكمك et comp. à l'expression tlemcenienne سنا سكتم (*Dialecte de Tlemcen*, p. 309; comp. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, p. 4, n. 2).

Digitized by Google

سكوم (p. 303) « asperge » ; Bougie, Kibdana, Guela'ïa, *askoum* اسكوم ; Haraoua, *asekkoum* اسكوم ; Ouarsenis, *thasekkoumt* ثسكومت ; Djerid, *tasekkount* تسكونت .

سكاملة (p. 303) « petit guéridon », turc اسكمله .

سكندر (p. 303) « sonde de mer », turc اسقندل .

سلّوم (p. 308) « échelle » ; existe aussi sous cette forme dans l'Arabie du Sud (Landberg, *H'adhram.*, p. 612).

اسلامبول (p. 309), « Stamboul » ; cette altération existe aussi en turc, (cf. Barbier de Meynard, I, p. 57 ; ZDMG, 1877, p. 334).

مسلان (p. 309) « arrière-train du mouton » pluriel de مسال ? (cf. suprà, p. 430) ; aussi Zouaoua, *imeslân* « fesses ».

سلهاب (p. 309) « bernous » (Maroc) ; plus fréquent سلهام (ainsi Doutté, *Les Djebala*, p. 11, n. 3 ; mais Lerchundi, *Vocab.* سلهم sub voce *Albornoz*, p. 45) ; il est curieux que le *Dictionnaire Turc-Français*, de Bianchi, donne زكام « manteau à capuchon en usage chez les habitants du Maroc ».

سمّار (p. 310) « jonc », berbère اسمار, mais cf. Dozy, I, 622, سامار .

سُنّة (p. 312) c'est surtout « la coutume des femmes de se voiler » qui est désignée ainsi : c'est la سُنّة par excellence.

سنتة (p. 313) « galon en soie » cf. Simonet, *Glosario*, p. 597, sub voce *xinta*.

سنجبير (p. 313) « gingembre » ; aussi سنجبيل , سكنجبير , classique زنجبيل , (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 309).

سنطرج (p. 314) ضرب سنطرج « s'aligner » de شطرنج : « se ranger comme un jeu d'échecs » (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 32).

سنى (p. 315) « grand plateau » ; سنيوة est le diminutif ; et سينية ,

صينى sont d'autres formes (cf. Dozy, I, 857, et Barbier de Meynard, II, 126); à Tripoli صونية (cf. Stumme, *Mærchen aus der Stadt Trip.* p. 306).

سوية (p. 316) « boisson rafraîchissante, espèce d'orgeat » cf. Simonet, *Glosario*, p. 518.

سوّر (p. 317) « gagner »; j'ai toujours entendu صور et c'est ainsi que l'écrit Lerchundi (*Vocabulario*, p. 372, sub voce *ganar*); سور « mur » et سويرة « Mogador » sont toujours prononcés avec ص (الصويرة).

ساس (p. 317) c'est sous cette racine qu'il faut placer سائس de la page 321 « flatter un cheval », dénominatif de سَايِس « palefrenier ».

سوشان (p. 317) « nègre »; on dit aussi شوشان et چوچان ; l'étymologie سوسان « lys » proposée par Stumme (*Trip. Beduinenlieder*, p. 144) me semble assez plausible; ce serait alors une antiphrase ironique analogue à celles déjà connues de la langue classique ابو العنبر, ابو البيضاء (cf. ZDMG, 1852, p. 50; 1877, p. 366). Quand à la prononciation avec la chuintante, elle serait peut-être due à une imitation comique du langage des nègres.

ساط (p. 317) « souffler le feu »; généralement prononcé صاط ; il y a au reste ici contamination des racines ساط et صات (cf. p. 377); à la deuxième forme « fouetter » et « morigéner », on a le plus généralement à Tlemcen صيّط comme en Andalousie (cf. Dozy, I, 703). Cf. aussi la forme berbère : Taroudant, Mzab, Bougie, Ouargla, Zouaoua, Tazerwalt *soudh* سوض « souffler », qu'on rattache (avec l'*s* factitif) à *adhou* (racine DHOU), « vent »

en Chelh'a, Tazerwalt, B. Menacer, R'damès, A. Khalfoun, Zouaoua, Mzab, Ouargla, Ahaggar, (: ∃) Ghat, Aouelimmiden, Taïtoq — et *at'ou* اطو (racine T'OU) Bougie, Djerid, Djebel-Nefousa, Sergou.

ساوى (p. 319) « égaliser, mettre en ordre » ; je persiste à voir avec Landberg (*Arabica*, v, p. 297) dans واسى « faire » une métathèse de ساوى ; dans le dialecte juif de Tlemcen on emploie ساوى dans le sens de « faire » : ساويت الفراش « j'ai fait le lit » ; dans certains dialectes orientaux c'est la 2ᵉ forme سوّى qu'on emploie dans ce sens général.

سيبانة (p. 320) « lente de pou », cf. suprà, p. 430.

ساق (p. 322), سيّق « laver le plancher », dénominatif de ساقية, (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 73).

سينة (p. 322) « distraction » ; c'est probablement سِنة « somnolence », racine وسن.

سيوان (p. 322) « appentis » et سيوانة « dais, parasol » ; à Constantine « parapluie » ; c'est صيوان sur lequel cf. Dozy, I, 858.

ش

شاطة (p. 323) « grand bateau carré » ; comp. شيطية (p. 356) et Simonet, *Glosario*, p. 577.

شاو (p. 323) devenu véritable proposition : شاو القوم « en avant du goum », شاو رمضان « avant ramadhân » (comp. Bel, *Djâzya*, p. 90, n. 2) ; en Oranie, ce vocable, d'origine fort classique, est essentiellement bédouin.

شابّة (p. 323) « bêche », turc چاپه .

شبر (p. 324) Mouliéras, (*Maroc inconnu*, II, p. 624) donne dans une chanson marocaine le sens d' « impasse » pour شبار, qui peut provenir de celui de « barbacane », ici donné par Beaussier et étudié par Simonet, *Glosario*, p. 598, sub voce *Xipar* (comp. *Nachr El-Mathâni*, I, p. 133, l. 6). — Sur شابير « éperon », à Tunis et Tripoli شبور , شابور, cf. Simonet, *id.*, p. 587.

شبرلّة (p. 324) « souliers de femme » est, comme le dit Dozy, une autre forme de شربيل sur lequel cf. Dozy, I, 742 ; Simonet, *Glosario*, 591. La forme شربيل n'est pas donnée par Beaussier; cependant pour l'Oranie, Delphin connait مشربل « sorte de بلغة » et le nom de métier شرابلى (cf. *Recueil de textes*, p. 190).

شيبوطة (p. 324) « peau de bouc en forme de gourde » ; comp. شيبوتة, p. 355 et Delphin, *Recueil de Textes*, p. 165 n. 39.

شبيل (p. 325) « petite baguette de tambour », turc-persan چوبين .

شتى (p. 326) « désirer », par altération de اشتهى ; cette altération se trouve dans l'Arabie du Sud, (cf. Landberg, *H'adhram.*, p. 627; Nœldeke, *Beitraege zur sem. Sprachwissenschaft*, p. 68, n. 2).

شحّت (p. 327) « mendier » ; je n'ai jamais entendu employer, en Oranie, ce vocable si connu des dialectes orientaux (cf. *Arabica*, III, 60, 61 ; et ZDMG, 1897, p. 292).

شحق (p. 327) « braire », classique شهق (comp. Beaussier, p. 351).

شادلية (p. 329) « nom donné au café, d'après Sidi Ech-Châdeli, qui en a fait connaitre l'usage » ; الشاذلى est toujours prononcé avec د non spirant (par influence du ش précédent) ; cf. sur l'attribution à l'imâm Ech-Châdeli, de la découverte du café : Rinn, *Marabouts*

et Khouan, p. 224, citant Niebuhr et les passages bien connus de la *Chrestomathie* de de Sacy ; et le petit récit de Cohen-Solal, *Mots Arabes*, p. 105 ; il est remarquable que le serment par le café الشادلية se trouve dans l'Arabie du Sud (cf. les intéressantes observations de Landberg, *Arabica*, v, 161).

شادى (p. 329) « singe » ; toujours prononcé ainsi ; le mot se retrouve en turc (Barbier de Meynard, II, p. 129) ; mais dans l'Iraq, Meissner a شاذى (*Neuarab. Geschichten*, p. 128 ; cf. cependant *id.* p. VIII, in princ.) ; faudrait-il l'expliquer par l'arabe شاذ « malfaisant » dont le turc ميمون et le syrien سعدان nous offriraient des antiphrases euphémistiques ? (cf. ZDMG, 1869, p. 312 ; sur le rapport de ميمون et du grec μιμώ, de Lagarde, *Abhandl.*, p. 64, ZDMG, 1897, p. 304).

شُربة (p. 330) « soupe » turc چوربا (ZDMG, 1896 ; p. 625), et contamination avec la racine arabe شرب par étymologie populaire.

شرتة (p. 330) « paquet d'oiseaux » et شرتلة id. cf. *Glosario*, p. 585 ; ap. Dozy, I, 747, شرطل ; Delphin, *Recueil de textes*, p. 191, شرتلة « collier de verroterie ».

شرع (p. 332) ; le sens de شريعة « tente-école » chez les nomades, qui est courant, ne figure pas.

شرّك (p. 334) ; il faut ajouter le sens de « lacérer, déchirer » sur lequel cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 309.

شراق (p. 334) « apprenti, commis de magasin », turc, persan چراغ (cf. Fleischer, *Studien*, III, p. 8).

شرلة (p. 334) « serrure », cf. Simonet, *Glosario*, p. 584, 585.

شرمولة (p. 335) « saumure » ; turc سالاموره, de l'italien, ou de l'espagnol *salmuera*, (cf. Stumme, *Tun. gram.*, p. 169).

شيشخانة (p. 335) « carabine » ; comp. شيشانة, p. 356 ; aussi tripolitain (Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 304 ; et comp. Barbier de Meynard, II, p. 147).

شطروان (p. 336) « découpure, zigzag » faut-il rapprocher du français « chantourner » ?

شعتتر (p. 337) « mèche de cheveux », classique شَعْثاء ?

شاقور (p. 341) « hache » cf. Simonet, *Glosario*, p. 605.

شوقال (p. 341) « grosse baguette de tambour », turc persan چوكان.

شقى (p. 341) noter مايشقاش « ce n'est pas la peine ».

شاكيش (p. 342) « tourne-vis » est, je pense, le turc چكيج (cf. Fleischer, *Studien*, III, p. 16).

شكيف (p. 343) « canot » ; c'est un emprunt aux langues indo-européennes (espagnol *esquife*) dont شقف qui se trouve aussi dans le dialecte, avec le sens de « navire », offre un prototype plus ancien (grec σκάφος).

شلّى (p. 344) le sens de « gaucher » est intéressant ; classique أشلّ manchot, paralysé.

شلاغم (p. 344) « moustache », berbère اشلغوم dont s'est reformé un pluriel arabe.

شليف (p. 344) « balle de laine » ; comp. اشلِف « matelas » ap. Stumme, *Handbuch des Schilh.*, p. 169.

شلّامية (p. 345) « balle de marchandise » cf. Simonet, *Glosario*, p. 579.

شلية (p. 345) « bande de cavaliers », en Oranie مشلية pl. مشالى « bande de cavaliers dans la fantasia », (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 233).

شمر (p. 346) ; noter que l'andalou تشمير pl. تشامير est usité en Oranie avec le sens de « chemise à longues manches », (Delphin, *Recueil de textes*, p. 196).

شنبار (p. 348) « voile triangulaire », bas latin *supparum* suivant Simonet (*Glosario* 589), tandis que شنبير « crêpe, gaze » semble le persan چنبر .

شنتوف (p. 348) « calotte de cheveux laissée sur le sommet de la tête », berbère اشنتوف (Stumme, *Handb. d. Schilh.*, p. 168).

شنقال (p. 349) « crochet », persan چنگال (cf. Fleischer, *Studien*, III, p. 18).

شهرلى (p. 351) « bien élevé », turc شهرلو (persan شهر) citadin.

شيهان (p. 351) « cheval de choix » (comp. *Revue Africaine*, 1900, p. 303) ; je pense qu'on a appliqué au cheval l'épithète du faucon « de bonne race » شاهين .

شوارى (p. 352) ; je n'ai jamais entendu le singulier شارية qui est usité à Tunis (Stumme, *Tun. Gram.*, p. 169), شوارى « un panier », pl. شواريات (cf. Dozy شوائر شوارى , I, 810, et surtout Simonet, *Glosario*, p. 576).

شوار (p. 352) « direction », est devenu une véritable préposition « vers », (cf. Bel, *La Djâzya*, p. 177, vers 3, n. 2) ; شوّر se « diriger vers », et plus spécialement « retourner vers le douar », (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 102, 103) ; aussi شور « vers » ap. Faidherbe, *Langues sénégalaises*, p. 219 ; Marie-Bernard,

Méthode d'arabe parlé, idiome du Sénégal, 2e partie, p. 42 ; شيرة « côté, direction » à Tunis et en Tripolitaine (cf. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 144).

شيش (p. 356) « poignard », turc شيش (cf. Fischer, ap. *Mitth. des Seminars*, II, 2, p. 234, n. 8).

شيطى (p. 356) « sanglier » ; on entend aussi شيتى, comme le donne Dozy ; ce serait alors « celui qui est couvert de soies » (شيتة « soie, brosse ») ; (cf. Simonet, *Glosario*, p. 599, et Beaussier, p. 355).

شيغة (p. 357) « espèce de couteau », (Simonet, *Glosario*, 592) ; Dozy le donne bien (I, 811), mais il faut rayer du *Supplément* شزعة avec le même sens (p. 748) qui est pris au général Margueritte ; c'est شيغة dans la transcription usitée en Algérie : *chir'a*.

ص

صاغ (p. 358) صاغ سالم « sain et sauf », turc صاغ وسالم ; صاغ s'est aussi introduit dans le dialecte arabe de l'Iraq où il s'emploie avec la construction turque (Meissner, *op. cit.*, p. 130).

صحق (p. 363) « foudroyer » ; comp. صيحقة « foudre » (p. 379), classique racine صعق.

صحيب (p. 363) « estimer, croire » ; corruption de classique racine حسب (cf. *Houwâra*, p. 44, da).

صرش (p. 366) « crier », aussi « réprimander durement », métathèse du classique شرس.

صرصيات (p. 366) « haubans », cf. Simonet, *Glosario*, p. 151.

صارمة (p. 367) « tiare, mètre » ; c'était une coiffure conique longue, formée de fils de métal entrecroisés, comme l'explique Dozy, I, 831 ; ce semble bien être le turc صيرمه, صرمه « fil de métal ».

صارمية (p. 367) « avance, prêt d'argent » ; c'est le persan سرمايه exact équivalent de l'arabe رأس المال.

مصران (p. 367) « boyau », cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 108.

صفق (p. 370), ajouter صقّاقية « sandale d'alfa ».

صكّش (p. 372) « dresser les oreilles (cheval) », classique شكّس ?

صمايم (p. 374) « canicule » ; c'est سمايم, (cf. Dozy, p. 680 et Beaussier, p. 309).

صمصم (p. 375) صمصم بن قمقم « brute stupide » ; aussi marocain (cf. Socin, *Z. arab. Dialekt von Marokko*, p. 176, n. 31).

صماغ (p. 375) « encre faite avec de la laine brûlée » comp. *Dialecte de Tlemcen*, سماق, p. 309.

صنّت (p. 375) « écouter » ; métathèse de classique racine نصت depuis longtemps signalée.

صورية (p. 378) « chemise » cf. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 171.

صيد (p. 379) « lion » ; Stumme (*Tun. Gram.*, 172) résume les observations auxquelles ce vocable a donné lieu ; j'ajouterai que, au début du XIV^{e} siècle, Tidjâni le signale déjà dans le dialecte de la Tripolitaine (je ne puis retrouver la référence).

صاش (p. 380) « sécher », français sécher ?

صال (p. 380) « radeau », turc صال, سال.

صيل (p. 380) « de bonne race » = أصيل ; avec formation secondaire du participe مصيّل .

ض

ضاية (p. 381) « bas-fond où l'eau de pluie se rassemble en hiver » ; le mot est bien connu dans toute l'Algérie ; le pluriel est, chez les ruraux d'Oranie, ضُيِى ou ضايات ; c'est le classique أضاة, que les lexicographes classiques connaissent bien comme synonyme de غدير, avec amputation de son أ initial et adjonction d'une terminaison féminin ـيَة, suivant un processus courant dans tous les dialectes.

ضبيّة (p. 381) « blague à tabac » ; en Oranie, « sac à bijoux de la femme » ; classique ظبية .

ضربان (p. 384) « porc-épic » ; le classique ظربان désigne « un animal puant plus petit que le jeune chien », dont la description ne répond guère au porc-épic, (cf. Ed-Damiri, *H'ayat el-H'ayawân*, sub voce ; Stumme, *Tunis. Gram.*, p. 172).

مضربة (p. 384) « grand matelas » ; on appelle, à Tlemcen, مضرّبة ou مطرّبة « un coussin bariolé » ; ailleurs « matelas » (cf. Stumme *Trip. Bed. Lieder*, p. 145 ; Fischer, ap. *Mittheil. des Seminars*, II, 2, p. 281) ; le mot est déjà andalou (Pedro de Alcala, sub. voce *colchon* ; Dozy, II, 7) ; c'est proprement « matelas ou coussin piqué » (ضرّب = piquer).

ضعّر (p. 385) « corriger d'un défaut » ; classique ذعر .

ضعكث (p. 385) « pétrir en appuyant fortement » ; classique دعك .

ضفر (p. 385), ajouter pour ضَفَّر le sens de « paver de tuiles ».

ضلالة (p. 386) « flotte », naturellement turc دونانما .

ضولة (p. 386) « hachis de viande », turc طولمه .

ضوس (p. 387) « quête » ; faut-il rapprocher de تاوسة étudié plus haut ? (cf. suprà, p. 421).

ضوى (p. 387) « briller » ; ainsi pour classique ضاء dans tout le Maghrib, (cf. ZDMG, 1857, p. 683) ; l'influence du substantif ضوء « lumière », très employé, y est peut-être pour quelque chose ; mais il ne faut pas oublier qu'une transformation voisine du classique ضاء en أضى ou وضى est offerte par certains dialectes orientaux (cf. Sachau, *Volkslieder aus Mesopotamien*, p. 34, in medio ; Socin, *Diwân aus Centralarabien*, III, § 125, *b*).

ط

طبرنة (p. 390) « taverne » ; on entend plutôt à Tlemcen تبرنة .

طبل (p. 391) « boiter », طُبَّال « boiteux », naturellement turc طوپال ; on entend plutôt en Oranie طُوبَل .

طبلة (p. 392) « corde de chevaux » ; c'est je pense طوالة revenu dans le dialecte par le turc طاوله ; d'autre part طوال existe avec le même sens (cf. Beaussier, p. 407 ; et ZDMG, 1897, p. 314).

طابال (p. 392) et طابان « crosse de fusil, plante du pied », turc طبان .

طيحان (p. 392) et طيحال « rate », classique طِحَال ; déjà sous cette forme en andalou (cf. Dozy, II, 78).

طرباقة (p. 393) « guêtre », pl. طرابق ; l'explication de Simonet (*Glosario*, p. 532) bas-latin *trabucus, tubrucus* est très satisfaisante.

طرّار (p. 392) « joueur de tambourin » ; la forme طرّ « tambourin » pour طار (cf. Dozy, I, 29) est bien connue en Oranie ; c'est le redoublement de consonne à la place de l'allongement de voyelle.

طارزى (p. 394) « tailleur », naturellement turc درزى ; تارزى à Tunis (Stumme, *Tun. Gram.*, p. 161).

طرشى (p. 394) prononcé aussi ترشى « légumes confits au vinaigre », persan ترشى.

طرشون (p. 294) « faucon », (cf. Simonet, *Glosario*, p. 551), espagnol *torzuelo*, français *tiercelet*.

طرشيحة (p. 395) « cuir cousu sur le feutre de la selle » ; c'est bien ترشيحة ; classique مِرْشاح.

طرطيش (p. 395) طرطوش « clitoris » ; à Tlemcen ططّوش ; Zouaoua اططِيش « gland de la verge ».

طاقّة (p. 398) « genévrier », berbère ثاڨا.

أطلاس (p. 400) « satin » ; le classique أطلس est bien l'origine du mot maghribin moderne et je ne crois pas qu'il y ait réintroduction récente d'un mot européen (allemand *Atlas*), (cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 111, n. 10 de la p. 57).

طوخ (p. 404) « queue de cheval » et طوق (p. 406), turc توغ.

طاق (p. 406) « tapis à courte laine », toujours prononcé طاق ,

(cf. Joly, *Poésie chez les Nomades*; ap. *Revue Africaine*, 1900, p. 287); la dérivation sémantique de ce mot apparait bien dans l'article de Dozy, II, 70.

طاوان (p. 107) « plafond en planches », turc طوان.

مطوى (p. 407), ajouter le sens de « blague à tabac » (*Dialecte de Tlemcen*, p. 310).

طير (p. 410), طير نبابيل « martinet »; le ن initial de نبابيل me semble la nounation conservée du Coran فارسل عليهم طيرا ابابيل ; en turc ابابيل désigne aussi le « martinet » (Barbier de Meynard, I, p. 1) ; ailleurs il aurait désigné « la huppe » (cf. Dozy, I, 3). — طير الحُرّ « faucon »; c'est toujours sous cette forme, sans article devant طير, que le mot est employé; حُرّ, s'il est vraiment adjectif, est ici à l'état construit avec طير ; ce serait un exemple de la construction, fort rare dans les dialectes maghribins, de اضافة الموصوف الى الصفة, (cf. Dozy, I, p. 262 ; Cohen-Solal, *Mots Arabes*, p. 194 ; Lerchundi, *Vocabulario* sub voce *Halcon* ; et comp. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 90, n. 1) ; dans l'Iraq on a طير حر (cf. Meissner, *op. laud*, p. 118), sans annexion ; dans la langue classique, الحُرّ, apparait comme substantif pour désigner une espèce de faucon (cf. *Mokhassas*, VIII, 150 in fine) et en Arabie, pour désigner l'aigle, (cf. Landberg, *H'adhram.*, p. 125, in princ.).

ع

عبرانى (p. 416) « hébreu » ; on entend plus fréquemment encore عمرانى qui existe aussi en turc ; c'est une déformation par étymologie populaire, intervenue sous l'influence de la sourate III du Coran.

عبروق (p. 416) « pièce d'étoffe que les femmes portent sur la tête » (comp. Dozy II, 92 ; Delphin, *Recueil de textes*, p. 192, n. 34) ; j'expliquerais volontiers ce mot comme une métathèse de بُرْقُع qui, courant dans les dialectes d'Orient, ne se montre pas dans le Maghrib : les métathèses, dans les vocables qui contiennent un ع, sont extrêmement fréquentes dans tout le domaine de l'arabe moderne.

عبّاسية (p. 417) « aumône des cultivateurs », cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 285.

عبّى (p. 417) « emporter » ; c'est bien le classique عبّأ (عِبْء = charge).

عجمى (p. 420) ; عجم est le nom du « jeune chameau » dans la langue classique ; peut-être عجمى a-t-il été appliqué par extension à la race bovine.

عُدْ (p. 420) « il se ferait que » ; je connais aussi لعود et لَيْعود ; Bel, (*Djâzya*, p. 84, n. du vers 11) a relevé لعود « peut-être que »

et Sonneck (*Chants arabes*, I, p. 50, n. c) le donne aussi avec le sens de « si par hasard » ; j'ai entendu dans le même sens ليكون, ليضحى, (cf. Delphin, *Textes*, p. 201, n. 4, ليضح) ; je vois dans toutes ces expressions les futurs يعود, يكون, يضحى avec le لام d'affirmation ; et je considère عُدْ comme une abréviation de لَعود = ليعود ; il faut le rapprocher, je crois, des لعاد et des لكان syriens sur lesquels on comparera Landberg, *Proverbes et dictons*, p. 197 ; Œstrup, *Contes de Damas*, p. 151 ; ZDMG, 1868, p. 126 ; on songera au classique لعلّ. Je pense qu'il faut chercher une origine analogue au حادر لا tlemcenien « peut-être que » (*J. A*. juillet 1904, p. 108, l. 3) qui ne m'est pas clair.

تعدّني (p. 420) « je croyais » ; on prononce تعدّني, (comp. Delphin, p. 133, n. 4) ; ou encore تعدّايني, ou تسعايدني ; ce sont des locutions analogues à تحسابني étudié plus haut et dont le rapport avec le verbe عدّ, quoiqu'il paraisse certain, n'est pas facile à établir.

عرش (p. 426), ajouter pour l'Oranie le sens de « branche ».

عشير (p. 434), noter dans le dialecte juif de Tlemcen, le sens de « riche ».

عضايضى (p. 437) « qui n'est ni noble, ni cherif » ; c'est عضايدى que j'ai entendu à Saïda ; on distingue dans une tribu des douars de شرفاء, de جواد, de عضايديّة.

عفيون (p. 441) « opium » ; toujours avec ع pour افيون (comp. ZDMG 1896, p. 615).

معقال (p. 445) « fronde » ; est-ce une métathèse pour مقلاع ?

عكروش (p. 445) « bouquin, lapin mâle », est curieux de ce fait

que la langue classique connait عكرشة « hase », (*Mokhassas* VIII, p. ٧٦ in fine).

علبة (p. 446) « boîte (Arabes) » ; à Tétouan, c'est spécialement la « boîte à thé ».

علّوش (p. 446) « agneau »; inconnu dans le Tell oranais, usité dans le Sahara ; en berbère, le غ de *thr'allach* تغلاش « brebis » des B. Menacer, est devenu un ع : Doubdou, B. H'alima, Ouarsenis, Ouargla, Djerid, *'allouch* علوش « mouton ou agneau » ; A'chacha, *a'allouch* اعلوش « bélier », pl. *i'allouchen* يعلوشن ; sur cet affaiblissement du غ en ع, cf. R. Basset, *Études sur les dialectes berbères*, p. 55.

معلقة (p. 447) « cuillère », métathèse de ملعقة, (cf. *J. A.*, septembre 1899, p. 351); en Syrie, Harfouch, *Drogman arabe*, p. 97, *maʿlaqa*; Hartmann, *Arab. Sprachführer*, p. 221, *ma'laqa* ou *mal'aqa*.

علم (p. 447) « savoir » = عَلِمَ; et aussi « avertir » = أَعْلَمَ.

عالية (p. 450) « baïonnette » ; comp. Bel, *Djâzya*, p. 124; déjà classique « pointe de lance ».

عمّايرة (p. 453) « masturbation »; la forme classique de cet euphémisme est عُمَيْرة (cf. *H'ariri*, II, ٥٧٢, ٥٧٣ ; et comp. Pedro de Alcala, sub voce *puñeta*, éd. de Lagarde, p. 360).

عنصلة (p. 457) « le quatrième des jours caniculaires », et عنصل « faire de grands feux le jour de عنصلة »; c'est عنصرة, hébreu עצרה sur lequel cf. Dozy, II, 181 ; il y aurait lieu d'étudier cette fête chez les Bédouins d'Oranie, où elle est célébrée. Je ne connais pas dans cette province le mot dans le sens de « vacances » qu'il a au Maroc.

Google

عاق (p. 461) mot qui sert à appeler ; يا العاق « Eh ! l'ami » ; et généralement chez les Bédouins d'Oranie يا العاق ها ; je ne vois pas bien l'origine de cette interjection ; peut-être est-ce يا العاقّ « Oh, créature rebelle aux ordres de Dieu ! » ; peut-être est-ce au contraire une abréviation de يا العاقل ; dans la langue classique, عيق est déjà interjection, non pas employée pour appeler, mais pour chasser (وعيق من اصوات الزجر, *Lisân el-'Arab*, xii, p. 154).

عيّ (p. 463) « se fatiguer » ; est toujours bien prononcé ainsi (*'ayâ*) et non عيّى comme dans certains dialectes arabiques (cf. Socin, *Diwân aus Central-Arabien*, iii, p. 154) ; عيّى (2ᵉ forme) signifie « fatiguer » ; c'est donc par erreur que Zenagui (ap. *J. A.*, juillet 1904) et Delphin (ap. *Recueil de textes*, passim) ont écrit عيّا, dans le sens de « se fatiguer ».

عاد (p. 463) يعيد « répéter » est bien اعاد.

عيراتلى (p. 464) « provisoire » (Alger) ; turc عاريتلى, (arabe عارية).

عيش (p. 464) « couscouss à gros grains » ; en Oranie, on dit aussi معاش et c'est ce sens qu'a le mot dans les contes de Delphin, par ex. p. 25, dern. l. تسقى له المعاش ; de même dans tous les pays de langue arabe le mot *général* de « nourriture, vivre » finit par désigner *spécialement* le mets le plus habituel de l'alimentation : comp. طعام « couscouss » ; عيش « pain » en Egypte, « blé » en Arabie, (cf. Socin, *Diwân*, iii, 295) ; زاد « pain » dans le désert de Syrie (cf. ZDMG, 1852, p. 197).

غ

غبن (p. 468) ; il faut noter l'expression اش غبنى فيك « que m'importe à ton égard ! » (cf. Delphin, p. 83, n. 38) اى شى غبّنى فيك .

غابية (p. 468) « hunier », espagnol *gavia*, français *gabier*, (cf. Simonet, *Glosario*, p. 239).

غتب (p. 468) « médire » ; comp. Delphin, p. 123, n. 5, formation secondaire de اغتاب .

غتّر (p. 468) « cacher » ; on comparera à Dozy, II, 201, sur غتر ; غتر « tromper », dans les dialectes arabiques, provient peut-être de اغترّ (cf., au reste, Simonet, *Glosario*, 246, 247).

غادي (p. 469) « là bas » ; n'est pas berbère (ZDMG, 1896, p. 333, contre Stumme, *Tun. Gram.*, p. 174) ; il se retrouve dans les dialectes orientaux avec le sens de « là-bas » (Meissner, *Gesch.*, p. 136), et de « au delà » qui est bien le sens intermédiaire dans l'évolution sémantique du mot (ZDMG, 1868, p. 127 ; Landberg, *Prov. et Dictons*, p. 28) ; on dit couramment chez les Bédouins de l'Oranie شق الجبل غادي « de l'autre côté de la montagne ».

غروث (p. 470) « qui allaite (vache) », métathèse du classique رغوث .

غراسة (p. 471) « ruche d'abeilles » ; est berbère : B. Menacer, *ar'eras* اغراس ; Ouarsenis, *ar'ras* اغراس ; Chelh'a, *thar'erast*

ثغراست ; Bougie, *thar'rast* تغراست ; Zouaoua, *thar'ourast* تغوراست « ruche » ; le sens de « panier en férule » que le mot a en Oranie parait secondaire.

غزر (p. 473) ; il faut ajouter le sens de « être hardi, oser », (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 312).

غوشت (p. 475) « août », cf. Simonet, *Glosario*, p. 5 (*agoch*).

غلم (p. 480) pl. غليم « troupeau de 100 à 300 moutons » ; naturellement غنم ; à côté du pluriel غليم, il faut citer le pluriel de pluriel غاليم (اغانيم) qui s'emploie à Saïda dans le sens de « réunion de nombreux troupeaux », (comp. Socin, *Zum arab. Dialekt von Marokko*, p. 24, n. 18, et p. 44, l. 2).

غالية (p. 480) n. p. féminin ; aussi « civette », persan غاليه (comp. *Dialecte de Tlemcen*, p. 312) ; et c'est bien du nom du parfum que vient le nom propre de femme.

غنجة (p. 482) « bouton de fleur » est le persan غنچه ; d'autre part, le mot désigne, dans les dialectes ruraux de l'Oranie, « la véritable poupée que l'on confectionne avec la grande cuillère à cousscouss enveloppée de chiffons et que l'on promène solennellement pour obtenir la pluie » ; c'est bien alors le berbère اغنجا « cuillère », dans lequel Stumme voit l'espagnol *gancho* (*Handbuch des Schilh*. p. 160). Cf. Zouaoua, Ouarsenis, *ar'endja* اغنجا ; Mzab, *ar'endjai* اغنجاى, dim. *tar'endja* تغنجا ; Zouaoua, Bougie, *thar'endjaouth* ثغنجاوث ; Djerid, *tar'endjit* تغنجيت ; Dj. Nefousa, *tar'endjit* تغنجيت ; Bot'ioua, B. Halima, *thar'endjaith* ثغنجايث ; B. Menacer, B. Iznacen, *thar'endjaith* ثغانجايث ; Tazerwalt,

ar'anja اغنژا et *ar'anjaou* اغنژاو, et par métathèse et changement du ن en ل, Zouaoua, *thajer'olt* ثژغلت.

غناية (p. 483) « coussinet adapté au joug des bœufs » ; le mot désigne chez certains ruraux de l'Oranie « une mesure agraire (la moitié de la سكّة) » (cf. Cohen-Solal, p. 126), et chez d'autres « une forme d'association agricole » sur laquelle cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 174.

غوّر (p. 483) « aller au grand trot » ; c'est même « galoper » en Oranie, synonymes دنّى , رابع , ناقل ; on comparera aux غيّر des dialectes arabiques et au classique أغار,(cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 312).

ف

فالطة (p. 488) « faute » et فالطى « commettre une faute » ; c'est bien *falta* des langues romanes; la racine فلت classique (فلتة « incartade ») existe aussi dans les dialectes algériens ; mais je n'ai jamais entendu prononcer فالطة « faute » qu'avec un ط qui indique son origine étrangère (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 312 ; Joly ap. *Revue Africaine*, 1901, p. 241).

فتّو (p. 491) « maintenant, à présent » (Djelfa) ; je pense فتّو = في التّو (cf. suprà, p. 421).

فجّخ (p. 491) « blesser à la tête » ; comp. فدخ , فرجخ (p. 495), فردخ (p. 497), فرشخ (p. 498) et فشخ (p. 506).

فجغال « jeunes fèves » ; chez les Beni Sedqa de Michelet (Kabylie), on dit dans ce sens تفجغاذ.

فخ (p. 493) « piège » ; chez les ruraux de l'Oranie « branche d'arbre, pl. فخوخة.

فخذ (p. 493) « cuisse », prononcé à Tlemcen فخظ.

فداوش (p. 494) « vermicelle », cf. Simonet, *Glosario*, p. 213, 214.

فرّوج (495) « coq » (sud) ; c'est aussi le nom du « coq » à Tlemcen et au Maroc (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 312).

فريخة (p. 496) « verrou en bois » ; diminutif de فرخة donné avec ce sens ap. Dozy, II, p. 250.

فرزة (p. 497) « dame, reine aux échecs » ; cette forme abrégée du persan فرزين est ancienne, car elle se trouve à la fois dans l'arabe d'Andalousie et en turc (cf. Pedro de Alcala, sub voce, *dama*, p. 189, et Barbier de Meynard, II, p. 409).

فاروزى (p. 497) « turquoise », naturellement پيروزة.

فرّس (p, 497) « pavillon amiral », du turc فورس (cf. Barbier de Meynard, II, p. 432).

فرسخ (p. 478) « parasange » ; à noter en Oranie فرساخ « grosse pierre ».

فرطاس (p. 499) « teigneux, chauve, écorné de deux cornes » ; Dozy y voit un mot berbère : de fait, le dictionnaire berbère connait sous « teigneux » افرطاس ; néanmoins, je ne sais s'il ne faut pas voir dans ce mot un développement de l'arabe, racine فطس, « être aplati, écrasé » ; le sens de teigneux est peut-être secondaire, le sens primitif parait « chauve sur le devant de la tête » ou « sans cornes » ; فَطَس (p. 510) (classique أفطس) a aussi ces sens dans les dialectes oranais ; فرطاس proprement « chauve » serait, dans

le sens de « teigneux », une sorte d'euphémisme ; فرطس « écimer un arbre », le faire plat ; « lisser un mur en écraser les aspérités » ; j'en rapprocherai encore فنطوس (p. 517) « veau de deux ans (qui n'a pas encore ses cornes) » ; qu'on considère au reste le développement déjà classique de racine فطس en فرطس et فنطس. (Cf. ZDMG, 1896, p. 638.)

فرطّو (p. 499) « papillon » ; ailleurs بو فرطّو ; berbère افرطّو (cf. R. Basset, *Nedromah et les Traras*, p. 152, et Stumme, *Handb. d. Schilh.*, p. 170).

فرفوري (p. 501) « faïence, porcelaine », cf. Lane, s. v., et Barbier de Meynard, II, p. 411.

فركة (p. 502) « fourche », et فركون « pelle de boulanger » ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 224, 225.

فرملة (p. 503) « veste, casaquin », turc فرمنه, (cf. Barbier de Meynard, II, 413).

فرّان (p. 503) « fournier » ; c'est aussi à Tlemcen, comme au Maroc, le four lui-même ; sur فرناق « fourneau d'étuve », cf. Simonet, *Glosario*, p. 228.

فرينة (p. 503) « gros boutons sur le corps », cf. Simonet, *Glosario*, p. 230 *(forrin)*.

فشطان (p. 506) « jupon » ; persan فسطان ; mais cf. Simonet, *Glosario*, p. 236, et ZDMG, 1897, p. 315.

فشاك (p. 506) « cartouche », et فشاكلي « cartouchière », turc فشك.

فضيع (p. 509) « horrible », naturellement classique فظيع.

فعص (p. 511) « luxer, donner une entorse », métathèse de classique racine عفص, et comp. فلعص, p. 516.

فغول (p. 511) « monstre », berbère افغول (cf. Cid Kaoui, *Dictionnaire français-tamâheq*, p. 593). Chez les B. Menacer, *afr'oul* افغول signifie « sot ». Cf. R. Basset, *Textes berbères dans le dialecte des Beni Menacer*, Rome, 1892, p. 42.

فقيرات (p. 512) « réunion de quatre à cinq femmes qui battent du tambour en chantant » ; on comparera فقيرة (ap. Dozy, II, p. 272 et Delphin, *Recueil de Textes*. p. 246) ; les membres des confréries religieuses sont fréquemment appelés فُقَرَاء ; et le nom فقيرات est donné à ces femmes, parce que leurs chants et leurs pratiques rappellent ceux des membres des confréries. — Beaussier ne donne pas فقّارة, pl. فقافير « canaux souterrains reliant des nappes d'eaux », les *foggara* bien connues du Sahara algérien ; il faut l'ajouter, et rapprocher naturellement du classique فقير sur lequel cf. *Lisân el-'Arab*, VI, p. 370.

فقّص (p. 512) « faire éclore » ; aussi à Tlemcen « agacer » ; comp. le marocain فقصان = غضبان.

فكرون (p. 512) « tortue » ; berbère يفكر, comme l'a bien vu Dozy ; Ouarsenis, A. Khalfoun, Guela'ïa, Zouaoua, Bougie, Taroudant, *ifker* يفكر ; B. Menacer, Bot'ioua, par métathèse, *ixfer* يكفر ; Chaouia, *ifjer* يفژر ; Haraoua *ifcher* يفشر. Il est curieux que dans le dialecte berbère de R'damès, le mot soit revenu de l'arabe sous la forme الفكرون (Motylinski, *Le Dialecte berbère de R'adamès*, p. 165). Il en est de même à Ouargla : *fekroun* فكرون. — La forme marocaine فكير est inconnue en Oranie.

فلافسي (p. 515) « adroit, habile » ; تفلفس « être ingénieux » ; métathèse de فلاسفي (الفلاسفة) ! (comp. Stumme, *Trip. Beduinen-lieder*, p. 148).

فلى (p. 515) « brouter » ; مفلى « pâturage » ; ces acceptions sont usitées dans les dialectes bédouins du Sahara oranais ; elles appartiennent aussi aux dialectes arabiques (cf. Socin, *Diwân aus Centralarabien*, III, p. 300, et comp. Bel, *La Djâzya*, vers 52).

فالية (p. 516) « lumière d'arme à feu », turc فاليه , فاليا (cf. Barbier de Meynard, II, p. 398) ; فالية est aussi dans le Tell oranais « gerbe de blé », synonyme de غمرة , pl. فوالى , et c'est par là que j'explique le فى الأرض افالى de *Djâzya*, vers 66 : أفالى est la prononciation bédouine de فوالى, (cf. Stumme, *Mærchen aus Trip.*, § 16) ; je traduis donc « et se répandit en gerbes sur le sol ».

فندور (p. 516) « clitoris », comp. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 176 فنطور.

فنطانة (p. 517) « cautère », cf. Simonet, *Glosario*, 221, 222.

فومادة (p. 520) « signal fait avec de la poudre », italien *sfumata*.

تفيضل (p. 522) et تفوضل (p. 519) « se mêler de ce qui ne regarde pas » ; dénominatifs de فضولى « indiscret ».

ق

قارا باطاق (p. 522) « cormoran », turc قره بتاق .

قارا قرقجى (p. 522) « enfant de troupe », turc قره قوللقجى .

قاع (p. 522) « pas du tout » comp. قع (p. 534) et قعنيك avec l'augment نيك. Cette particule a essentiellement le sens de

« tout » : الناس جاوا قاع « les gens sont tous venus » ; et n'a le sens de « pas du tout » qu'avec la négation الناس ما جاوش قاع « les gens ne sont pas venus du tout » ; elle est aussi marocaine (cf. Socin, *Zum arab. Dialekt*, p. 13, n. 28) ; c'est le classique قاع « fond, fondement » et le processus sémantique me paraît comparable à celui du classique أصلاً. (Cf. andalou *minel caa* « derrayç », Pedro de Alcala, p. 193.)

قانـــة (p. 522) « goût, inclinaison » قانة قانـــة « aussi » ; à Alger قاناتيك avec l'augment تيك ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 248 (*gaun*).

قاوقجى (p. 523) « fabricant de calottes », naturellement turc.

قبوبة (p. 523) « hutte en branchages » ; comp. كبوبة avec le même sens (p. 576) ; c'est bien le sens de اقبوب en Zouaoua ; mais ne faut-il pas rapporter ce dernier à l'arabe قبّة ?

قبرة (p. 523) et قبور « fontes de pistolets » ; dans le sud oranais قبر *(geber)* ; turc قبوز.

قابصة (p. 523) et قابسة « boite » cf. Simonet, *Glosario*, p. 69.

قبض (p. 523) « saisir » ; la métathèse قضب est courante en Oranie (cf. Doutté, *Un texte arabe*, p. 17, n. 5) ; elle est bien connue aussi des dialectes arabique et omani (cf. ZDMG, 1896, p. 329 ; Socin, *Diwân*, III, p. 303).

قبالة (p. 525) « épi de maïs », aussi « tête de férule » et « queue de cheval peu fournie » ; j'ai toujours entendu prononcer كبالة qui reporte au Zouaoua et à Bougie اكبال « maïs ».

قبامة (p. 527) « sorte de ragoût », turc قپامه.

قتل (p. 517) « tuer » prononcé كتل par tous les Bédouins de l'Oranie (comp. Bel, *Djâzya*, p. 128 ; et *H'adhr.*, p. 68).

قجر (p. 527) « tiroir » ; Fleischer (*Studien*, IV, p. 378) présume une origine berbère ; je songerais plutôt à un emprunt déjà ancien de l'espagnol *cajon*.

قدّ (p. 528) « suffire » ; aussi « égaler » et « pouvoir » ; فرانك ما يقدّني شي « un franc ne me suffit pas » ; ما يقدّه حتى حدّ « personne ne l'égale » ; هذه الخدمة ما تقدّها شي « tu n'es pas capable de ce travail ». Ce verbe قدّ apparait assez communément sur le champ des dialectes ; certains y ont vu une abréviation de قدر, d'autres un thème verbal qui s'est développé ensuite en قدر et en قدى ; de même قدّ « autant, de la mesure de, égal à (قداش de quelle mesure, combien ?) » est interprété soit comme قدر « mesure » abrégé, soit comme قدّ « taille » (cf. Stumme, *Mærchen aus Trip.*, p. 310 ; *Tun. Gram*, 176 ; *J. A.*, juillet 1904, p. 103, 104 ; Landberg, *H'adhr.*, p. 683) ; mais je crois que Beaussier a raison de rappeler les classiques قَدْنِي (قَدِي) « il me suffit », قَدْكَ « il te suffit », etc. ; et son observation « on considère dans le langage cette particule comme un verbe » me semble pleine de valeur ; il est très vraisemblable que قدّ, يقدّ nous offre un développement verbal de la vieille particule قدْ ; sa construction quasi verbale dans la langue classique avec les pronoms, avec celui de la première personne, pourvu du نون الوقاية, surtout, me paraît être le principal agent de ce processus analogique. — J'ai dit ailleurs qu'à Tlemcen فقط « seulement » donnait généralement فاقد (*Dialecte de Tlemcen*, p. 15, in princ.) ; il faut rappeler que فقدْ apparait déjà anciennement pour فقط (cf. *Lisân el-'Arab*, IV, p. 346).

ليلـه القدرى (p. 529) « nuit qui se produit une fois par an ». naturellement ليلة القدر (cf. Coran, xcvii).

قدال (p. 529) « prairie » aussi قديل ; مقدّل « laissé en prairie » ; cf. Zouaoua *agoud'al* اڭوذال et *agd'al* اڭذال « prairie » ; Bougie, *agdal* اڭدال ; Zouaoua, *aouk'dal* اوقدال ; Beni Menacer, *aïd'al* ايذال « prairie », et à Ouargla et au M'zab, *ajedlaou* ازدلاو « bassin au pied du palmier, M'zab, *ajdel* ازدل , id.

قدا (p. 532) « direction, côté » ; comp. قدا « à côté », ap. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 148 ; je n'accepte pas volontiers l'hypothèse de Stumme, qui fait de قدا une transformation de حذاء ; les lexicographes classiques connaissent bien القدو dans le sens de القرب (*Lisân el-'Arab*, xx, p. ٣٢, l. 7) ; faut-il rapprocher aussi على قود du dialecte des Houwâra (*Houwâra*, p. 47 dm) ?

قدى (p. 532) « allumer » ; formation secondaire de وقد (comp. Socin, *Zum arab. dialekt von Marokko*, p. 36, n. 69); les dialectes syriens et égyptiens connaissent du classique وقد, la formation secondaire قاد (*Prov. et Dictons*, p. 250) ; de la racine classique est demeurée dans les dialectes maghribins وقيد « bouse de chameau sèche », (principal combustible des nomades).

قرّ (p. 532) « avouer », classique اقرّ ; قر « roucouler » et قرّان « roucoulement de pigeon » est peut être à rapprocher de قُرّة « pigeon sauvage » des dialectes bédouins marocains (*Houwâra*, p. 45, n. dc).

قُربى (p. 534) « cabane », Zouaoua اقُربى ; mais, dans le sud de l'Arabie, on trouve كربى dans ce sens.

قراب (p. 534) « cartouchière » ; en Oranie قراب est un « sac

portatif » que l'on met au قربوس de la selle ; قراب est déjà « gaine, étui » en arabe classique ; et je crois bien qu'il ne faut pas chercher une origine primitive berbère à اقرب « poche, sac » qui apparaît dans les dialectes marocains (Stumme, *Handbuch des Schilh.*, p. 163 ; *Houwâra*, p. 74, n. fy ; Fumey, *Choix de correspondances*, I, p. 147, n. 1 : *aqrab* « sac ») ; l'arabe d'Andalousie connaissait déjà قراب « sac », (Dozy, II, 323).

قارب (p. 535) « navire », cf. Simonet, *Glosario*, p. 104.

قربصون (p. 535) « harnachement d'honneur d'un cheval », cf. Simonet, *Glosario*, p. 66, sub voce *cabarçon*.

قربيلة (p. 535) « espingole, tromblon », aussi tripolitain, tunisien (Stumme, *Tun. Gram.*, p. 176 ; *Mærchen aus Trip.*, p. 310 قربلة) et chez les Bédouins de Midian قربانة (ZDMG, 1897, p. 320) *carabina*.

قرجومة (p. 535) « gorge » aussi maltais, mais d'origine berbère cf. Zouaoua, *agerjoum* اڭرژوم ; Mzab et Djerid, *tagerjoumt* تڭرژومت ; Haraoua, *thagerjoum* ثڭرژوم ; Bougie, *thagerdjoumth* ثڭرجومث ; B. Bou-Saïd, *aierjoum* ايرژوم ; Syoua, *tagorgoum* تـڭرڭوم. Le mot semble apparenté à *aierzi* ايرزي qui a le sens de « gorge » chez les B. Menacer, les B. H'alima et en Haraoua.

قارح (p. 535) « cheval de sept ans », aussi « parfait, accompli » ; راك عربي قارح « te voilà maintenant un parfait arabe » ; c'est le très classique قارِح.

قرد (p. 536) « une chose » ; comp. Tlemcenien بالقردة « en détail » (*Dialecte de Tlemcen*, p. 185).

قُرد « pierre », comp. كُرد, ap. *Houwâra*, p. 36, n. cf.

قردون (p. 536) « grosse tresse entourée d'un ruban » ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 133, sub voce, *cordul*.

قرزى (p. 536) « gosier, gorge », aussi قرزية ; on songe naturellement au *gorja*, *gorgia* des langues romanes ; Freytag a قرز *collum* : mais je ne connais pas ailleurs ce vocable. Cf. aussi s. v. قرجومة la forme berbère *aierzi* (suprà, p. 469).

قرش (p. 536) « croquer » ; comp. قرفش (p. 539), قرمش (p. 540), قروش (p. 542) et Landberg, *Proverbes et Dictons*, p. 133 ; — قروش « cartilage » ; comp. قرقوش (Dozy, s. h. v. et Socin, *Diwân aus Centralarabien*, III, p. 302), قرويشة est particulièrement « la pointe cartilagineuse du sternum ».

قرّوشة (p. 536) « chêne-vert » ; ailleurs قرّيش, Tlemcen كرّوش, Saïda كرّيش ; berbère اكرّوش et اكرّيش ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 105 et comp. Dozy, I, 744, sub voce شريش.

قرش (p. 536) « piastre turque » ; turc غروش (cf. au reste Landberg, *H'adhr.*, 687) ; à Tlemcen, le mot est conservé dans l'expression ما عطانى قرش « il ne m'a pas donné un rouge liard ».

قرشالة (p. 537) « son fin » ; du berbère, cf. Zouaoua et Bougie, *agourchal* اڭرشال « son, épeautre ».

قرّط (p. 538) « couper en tronçons » ; comp. قرض, قرقط (p. 540), قرمط (p. 540), قرطط (ap. Dozy, II, 331 et قرطوطة, syrien, ap. *Proverbes et Dictons*, p. 127).

قرغلى (p. 539) « couloughli », fils d'un turc et d'une indigène algérienne ; turc قول اوغلى (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 86 et 115).

قرقع (p. 540) ; قرقاع est le seul mot connu pour « noix » chez les

Bédouins du Sahara oranais, aussi chez les Beni-Snouss berbères (comp. Stumme, *Handbuch des Schilh.*, p. 198, *lgirgâ'*).

قرمى (p. 540) turc, pl. قرامة ; je pense turc de » Crimée » ou de la « Mer Noire » (بحرالقرم).

قرنون (p. 541) « artichaut » ; قرنين « artichaut sauvage » ; comp. قرنوع (p. 542) qui est usité à Tlemcen ; je songe à un développement avec métathèse de قنارية sur lequel cf. Dozy, II, p. 411, et Simonet, *Glosario*, p. 87.

قرينة (p. 541) « épilepsie », مقرون « épileptique » ; c'est proprement, je crois, « le djinn femelle qui possède » ; peut-être est-ce aussi un euphémisme (comp. Dozy, sub voce قرينة et حبيبة, et Goldziher, *Abhandlungen z. arabischen Philologie*, I, p. 5).

قيروان p. 541) « œdicnème » ; comp. كروان (p. 588) ; كروان est déjà classique, comme nom d'oiseau.

قرنونش (p. 542) « cresson » semble provenir du berbère ; mais soutient-il quelque rapport avec *crissonus?* à Tlemcen, قرنونش est le symbole de la tristesse (cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 110, l. 3).

قزدر (p. 542) et قصدر (p. 547) ; à Tlemcen « dire du mal de » (cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 110 in fine).

قزم (p. 542) « étêter un arbre » ; c'est, je pense جزم passé par le berbère ; (cf. Basset, *Les dialectes berbères des Harakta et du Djerid*, p. 3, et Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 148).

قازان (p. 543) « chaudron » ; turc قزان ; à Saïda on dit قازال .

قاشوش (p. 544) « buste de l'homme » ; il est curieux que Beaussier ne donne pas le sens exact que reçoit ce mot dans toute l'Oranie : c'est « l'avant-train du mouton rôti » (cf. Delphin, p. 31,

n. 3 ; Bel, *Djâzya*, p. 87) ; on comparera à *Houwâra*, p. 22, n. ag ; et Kampffmeyer, ap. *Mittheil. des Seminars*, 1899, ii, 2, p. 153 (*chest* = فاشوش et فاسوس) ; la conjecture de ce dernier auteur, classique جُوْشوش, avec dissimilation de ج en ڤ par influence du ش (p. 216), me semble avoir beaucoup pour elle (comp. plus haut دوش, p. 432).

قشبوطة (p. 545) « petite gourde » ; comp. suprà شيبوطة et cf. aussi Simonet, *Glosario*, p. 72, in princ.

قشع (p. 546) « apercevoir » ; très courant dans le dialecte juif de Tlemcen ; كَشَع « vois un peu ! », (comp. Landberg, *Proverbes et Dictons*, p. 427, et Littmann, *Neuarab. Volkspoesie*, p. 5).

قشلة (p. 546) « caserne » ; turc قشلا ; قشّل « se balancer » ; est-il à rapprocher de تغلش usité à Nédromah dans ce sens ?

قسطتبينة (p. 548) « dé à coudre » ; persan انـدوشتبانه, par le turc كستبان.

قضايم (p. 549) « baies de lentisque » ; le classique قضم, قضّيم désigne déjà diverses graines, semblables à des pois chiches.

قضى (p. 549) ; la 3ᵉ forme est employée dans le dialecte juif de Tlemcen dans le sens de « terminer », كاضيت « j'ai terminé ».

قاطرمة (p. 551) « rêne de bride de mulet » ; turc قنترمه.

قطوس (p. 551) « chat » (Tunis) ; inconnu en Oranie ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 246. On peut ajouter à ces observations les formes berbères suivantes : Dj. Nefousa, *k'attous* قتوس « chat » ; Ghadamès, *aget't'ous* اڭطوس ; Djerid, Djerba et Sioua, *iat'ous* ياطوس ; Djerba et Sioua, *tiat'oust* تياطوست « chatte ».

قطمير (p. 554) ; il faut ajouter les sens de « tranche d'aubergine » (Bel, *Djâzya*, p. 87, n. 1) et de « gland de la chéchia ».

مقعل (p. 555) « fronde » ; on comparera à مقلاع et معقال qui ont ce sens ; cf. suprà, p. 456 ; je vois dans معقال et مقعل des métathèses de مقلاع.

قعلوص (p. 555) « étron » ; on comparera à كعلوز (p. 593), كلّوز (p. 597), لكّوز (p. 620) et قلّوص (Dozy, II, 395).

قعمز (p. 556) « s'accroupir » ; on comparera à قمزع (p. 563) et قنزع (p. 565).

قلّال (p. 557) « tambour long en terre » ; c'est ڨلال (avec *l* emphatique) que j'ai toujours entendu dire (comp. Delphin, *Recueil de textes*, p. 242, 243) ; قلّال est à Tlemcen, la « passoire conique à cuire le couscouss » qu'on appelle ailleurs كسكاس ; à Nedromah, on emploie encore la forme berbère du mot اقلّال. Quant à ڨلال « tambour », il faut, je crois, le rapprocher du marocain اڨوال qui semble berbère (cf. Lerchundi, *Voc*, p. 577).

قلابضان (p. 560) et قلابطان « filé d'or ou d'argent » ; c'est le turc, قلابدان.

قلبوزة (p. 560) « trique », (cf. Delphin, p. 102, in princ.) ; il se peut que ce soit avec métathèse et changement de *r* en *l*, le قزبورة de Dozy, II, 342 (comp. Simonet, *Glosario*, 116, sub voce *cazaporra*).

قلتة (p. 560) « mare, flaque » ; قلت est déjà classique dans ce sens القلْت النُقرة فى الجبل تُمسِك الماء (*Lisân el-'Arab*, II, p. ٢٦٦ ; cf. ZDMG, 1896, p. 332).

قلّوزة (p. 560) « capuchon », cf. ap. Dozy, II, p. 395, قلّوسة ; et comp. Simonet, *Glosario*, p. 76.

قلش (p. 560) « cimeterre » et قليش diminutif (p. 561), turc قلج, Tripoli كلش (cf. Stumme, *Mærch. aus Trip.*, p. 312).

قلّوش (p. 561) « petit pot de terre » ; zouaoua اقلوش (n'est-ce pas une formation diminutive berbère de l'arabe قلّة ?).

قلواش (p. 561) dans le sens de « chevreau d'un an » ; Zouaoua, Bougie, A. Khelfoun, *ak'elouach* اقلواش « bouc ».

قلاف (p. 561) « chemise, enveloppe de fusil » ; comp. غلاف et le parallélisme déjà ancien de قلف et غلف ; dans le sens de « essaim », Zouaoua, *agoulaf* اكولف ; Bougie, *aglaf* اكلاف ; A'chacha, *ailaf* ايلاف.

قالفة (p. 561) « moniteur » ; turc قالفه (arabe خليفة ; cf. Barbier de Meynard, II, 468 ; Vollers, ap. ZDMG, 1896, p. 334 ; 1897, p. 310).

قامرة (p. 563) « cabine », et قمريطة « cabine de bord » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 79).

قُمرق (p. 563) « douane » ; ainsi dans les dialectes algériens et non كُمرُك comme en Orient (cf. ZDMG, 1897, p. 316).

قمرون (p. 563) « crevette » cf. Simonet, *Glosario*, p. 80.

اقمقوم (p. 564) « bec d'oiseau » ; Zouaoua اقموم cf. sur les préfixes *akh, akhen, ak', ar'en, ak'em, ak'am et agem*, R. Basset, *Études sur les dialectes berbères*, p. 64-65.

قمنة (p. 564) « but » ; et قمّن « avoir en vue » ; comp. le classique تقمّن ; cf. *Houwâra*, p. 74, n. fz ; noter l'expression بالتقمين « approximativement ».

قنينة (p. 564) « lapin » ; comp. قنونة, قلّين, marocain قلينة et cf.

Simonet, *Glosario*, p. 129 ; قُنَيْنَة « écuelle en sparte » est le diminutif du classique قِنّة .

قنبور (p. 564) « bossu », turc قنبور, aussi tunisien et égyptien (cf. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 177 ; ZDMG, 1897, p. 309).

قنبوعة (p. 564) « huppe en forme de chapeau, coiffure de femme » et قنيبعة (diminutif) ; je pense à une forme dissimilée de قبّوعة (cf. Dozy, *Supplément*, II, 303 ; et *Noms de vêtements*, قُبْع , p. 344.

قنجر (p. 565) « dogue » et قنشور (p. 565) ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 118, sub voce *conchair*.

قندى (p. 565) « taupe » ; ajouter le dénominatif تقندى « marcher maladroitement » (ap. *J. A.*, juillet 1904, p. 87, in fine).

قندوز (p. 565) « étudiant, élève » ; قندوزك « ton condisciple » ; je ne puis guère songer qu'au berbère ; Zouaoua, Bot'ioua, Bougie, *agendouz* اڭندوز « veau » ; B. Halima, Ouarsenis, B. Bou Saïd, A'chacha, *uindouz* ايندوز ; B. Bou Saïd, *thaindouzt* ثيندوزت « génisse ».

قنداق (p. 565) « crosse de fusil », turc قندق (cf. ZDMG, 1897, p. 302).

قنى (p. 566) « conduit, égout », et قناية, id., nom d'unité ; c'est le classique قناة, très courant dans ce sens en andalou (cf. Dozy, II, 414, et comp. Simonet, *Glosario*, p. 84 et 87) et auquel il faut rapporter, je crois, le لقناة « tuyau de fontaine », (القناة) donné par Mouliéras pour Tétouan (Mouliéras, *Maroc Inconnu*, II, p. 202).

قهوالطى (p. 567) « collation légère le matin » ; naturellement turc قهوة التى .

قودارم (p. 568) « de force » ; Beaussier l'indique comme prove-

nant du turc ; je crois, en effet, que c'est اقترمه, proprement « comme une prise de guerre ».

قور (p. 568) « enceinte, circuit »; c'est même le « cercle des tentes » (cf. Delphin, *Recueil de textes*, p. 329, n. 8).

قوطى (p. 569) « boîte ronde en bois très mince », turc قوتو (cf. aussi ZDMG, 1897, p. 302).

قوطر (p. 569) « mettre, ranger en file » comp. Delphin, *Recueil de textes*, p. 341, n. 70, et Socin, *Diwân*, III, § 121 e.

قوّل (p. 570) « rimer, faire des vers » et قوّال « poète nomade » ; on emploie aussi la première forme قال, chez les bédouins, dans le sens de « dire des vers qu'on a faits » : يقول من راصه (راسه) « il est poète » ; c'est un sens fort classique (cf. Goldziher, *Abhandlungen z. arab. Philologie*, I, p. 105, et Dozy, II, p. 420) ; d'autre part, قوّل est peut-être dénominatif de قول qui est le nom d'une espèce de poésie généralement improvisée (cf. Joly, ap. *Revue Africaine*, 1900, p. 284).

قولاى (p. 570) « à propos » ; c'est le turc قولاى « facile ».

قوم (p. 571) « cavalerie irrégulière des tribus arabes » ; c'est essentiellement « bande de cavaliers armés en guerre » ; et on comparera à ce sens maghribin moderne, les observations de Frænkel sur le sens primitif du mot قوم (cf. *Aramæische Fremdwœrter*, p. 233).

قوّم (p. 571) « faire lever » ; à Tlemcen, قوّم est toujours « estimer, évaluer » ; et « faire lever » est toujours قيّم (cf. p. 575) comme à Tunis et en Andalousie (cf. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 25, in fine, et Dozy, II, p. 423).

قاو (p. 573) « amadou », naturellement turc قاو .

قاوية (p. 573) « hirondelle de mer » (Tunis), latin *gavia* (cf. Simonet, *Glosario*, p. 238).

تقيرد (p. 574) « goguenarder », formation secondaire de قرد « singe ».

قاس (p. 574) « atteindre, tirer droit » et « répandre » ; chez les ruraux d'Oranie « jeter » dans le sens le plus général, et قايس (IIe forme) « frapper quelqu'un en lui lançant » قايسوني بالحجر « ils m'ont lancé des pierres » ; تقياسني , à Tlemcen تقاسني « je croyais », (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 87 et ZDMG, 1904, p. 775).

قيش (p. 574) « cuir à rasoir », turc قايش, (cf. ZDMG, 1897, p. 309).

قيطان (p. 574) « cordon », directement turc قيطان , ailleurs خيطان cf. ZDMG, 1897, p. 306).

قيّف (p. 574) « rimer », formation dénominative de قافية , (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 73).

مقيل (p. 575) « heure de la sieste, de la chaleur », à Tlemcen, toujours نقيل .

قيو (p. 575), عظم قيو « coccyx » *k'iou* ; comp. Beaussier, p. 411, طيو .

ك

كما (p. 575) « il vient de » ; كما وصل « il vient d'arriver » ; c'est chez les Maures d'Alger que cet emploi de كما est courant, (cf. WZKM, 1899, p. 236 et 238) : il est inconnu en Oranie.

كارستة (p. 575) « bois de construction » ; turc-persan كراستة .

كاز (p. 575) « cisailles » ; turc-persan كاز.

كابوس (p. 578) « pistolet » ; je n'ai nulle part entendu le قابوس qui figure ap. Dozy, II, 299.

كبّل (p. 578) « châtrer un coq » et « couvrir les yeux » ; sous cette même racine se sont confondus deux vocables différents, tous deux appartenant à l'espagnol : *capon*, chapon, et *capillo*, petit chapeau, chaperon de faucon ; et on les retrouve tous deux encore confondus dans la forme dissimilée كنبل donnée par Beaussier, p. 60, (cf. Simonet, *Glosario*, p. 95-96).

كحز (p. 581) « se traîner, se pousser » (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 314) ; Zenagui écrit قحز (ap. *J. A.*, juillet 1904, p. 63, l. 1) ; mais cette prononciation est celle des ruraux oranais ; elle reporte bien au reste au classique قحز dont كحز n'est, à mon sens, qu'une déformation (comp. Socin, *Zum. ar. Dial.*, p. 40, n. 89).

كدّوس (p. 582) « tas, amas » ; la langue classique connaît كُدَاس et dialectalement كدّيس.

كرزة (p. 584) « testicule », classique كرز « besace » ; كروز « en croix », espagnol *crux*.

كركر (p. 586) ; il faut ajouter كركور « tas de pierres » (cf. Doutté, *Les tas de pierres sacrés dans le sud du Maroc*, et *Dialecte de Tlemcen*, p. 215) ; berbère *akerkour* (cf. Stumme, *Handbuch des Schilh.*, p. 162).

كزداك (p. 588) et كستاك (p. 589) « cordon avec gland pour soutenir la montre, les pistolets » ; c'est bien le turc كوستك aussi bien « cordon de montre » qu' « entrave de cheval ».

كاسم (p. 591) « air, mine », turc كسيم (cf. Barbier de Meynard, II, 632 « façon de coupe, mode » et Fleischer, *Studien*, V, 76).

كشتورة (p. 591) « couture », espagnol *costura*, et كشتر « coudre ensemble », verbe dénominatif.

كشكولة (p. 592) « écuelle en bois », naturellement persan كشكل.

كعلة (p. 593) « queue » ; c'est كعالة que j'ai toujours entendu prononcer en Oranie ; c'est le mot le plus généralement employé ; on songe naturellement au classique كعل « excréments qui se collent à la queue » et je n'ose guère rappeler l'espagnol *cola*.

كعى (p. 593) يكعى « s'acculer » en parlant du cheval ; en Oranie يكعو كعا « marcher avec peine sur le côté du pied », et كعوان, « celui qui marche ainsi » ; à Tlemcen ville, كُوَع, يكُوَع ; le tout reporte je crois au classique يكوع كاع.

كفيف (p. 593) « aveugle » = classique مكفوف.

كفتة (p. 594) « boulettes de hachis frites » et كفّت « hacher », cf. Fleischer, *Studien*, I, p. 80.

كلح (p. 596) « calotte épaisse » ; en Oranie كلاح (cf. Delphin, *Recueil de Textes*, p. 187, n. 5) ; persan كلاه.

كمبرة (p. 599) « obus » ; كنبرة (p. 601), turc قنبره.

كامار (p. 599) « ceinture longue » ; persan كمر ; à Tlemcen كامال (comp. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 150).

كامنشة (p. 601) « violon » ; à Tlemcen, كامنجة ; depuis longtemps déterminé comme persan كمانچه.

كمى (p. 601) « avaler des grains de grenade en fumant du hachich » est le mot généralement employé pour fumer, en Oranie

Google

comme au Maroc, (cf. Fischer, ap. *Mittheil. des Seminars*, 1899, II, p. 232).

كنانة (p. 601) « ceinture en cuir pour porter des armes », curieuse adaptation aux mœurs modernes du classique كِنانة « carquois ».

كنبوش (p. 601) ; il est curieux que le sens de « voile dont les hommes se couvrent le bas du visage » qui est bien connu en Algérie, ne figure pas ici ; c'est pourtant à cette acception première qu'il faut rattacher celle de « collecte faite dans un mariage pour le père du marié » ; donnée par Beaussier : c'est la collecte faite dans un كنبوش (ailleurs dans une فوطة, cf. Gaudefroy-Demombynes, *Cérémonies du mariage en Algérie*, p. 55) ; à Tlemcen au lieu de كنبوش on dit شاش, et à Mascara حوّاق ; sur l'origine de كنبوش cf. Simonet, *Glosario*, p. 80, 81.

كنّيج (p. 602) « claie pour faire sécher les fruits » Simonet, *Glosario*, p. 88, 89.

كنار (p. 602) « lisière d'une étoffe », persan كنار.

كهية (p. 603) « commissaire de police », etc., turc كحية (كدخداى).

كار (p. 603) « profession, influence », naturellement persan كار.

كوسة (p. 603) « qui n'a de barbe qu'au menton » ; c'est la forme turco-persane conservée de كوسه (arabe classique كوسج aussi employé dans le dialecte).

كوشة (p. 603) « four à pain », cf. Dozy, II, 499 ; Simonet, *Glosario*, p. 147, et ZDMG, 1896, p. 634.

كوط (p. 603) « coude », cf. Simonet, *Glosario*, p. 144, in princ.

كاف (p. 603) « roc à pic, escarpement » ; Dozy, II, 500, y voit le berbère ايخف « tête » ; par ailleurs, dans d'autres dialectes, le

classique كهف « caverne » a donné كاف (ZDMG, 1896, p. 617) ; et je retrouve كوف avec le sens de « précipice » (ap. Dozy, II, 495) et avec le sens de « rocher » (ap. Beaussier, 602) ; il semble donc légitime de voir dans le كاف maghribin une déformation du classique كهف.

كوفية (p. 604) « bonnet » ; étudié par Dozy, I, 500, et par Simonet, *Glosario*, p. 122.

كويترة (p. 605) « espèce de luth », cf. Simonet, *Glosario*, p. 475, et ZDMG, 1896, p. 610, sub voce كيثار.

كي « afin que » ; je ne connais pas en Oranie l'emploi de cette conjonction classique, isolée, mais je pense que c'est elle qui se trouve dans le كيباه « pour que », fort courant, sur lequel cf. Delphin, *Recueil de Textes*, p. 352, n. 130.

كيف (p. 606) « bien-être » et « chanvre à fumer » ; la dérivation sémantique indiquée ap. Dozy, II, 505, est fort exacte ; on comparera aux expressions maghribines على كيفك « à votre guise », بكيفه « de bonne humeur », les observations de Landberg, ap. *Proverbes et Dictons*, p. 137.

ل

لا به (p. 607) « à l'instant » ; c'est لاباه que j'ai entendu dire ; Beaussier donne aussi لبّه (p. 609), et l'explique par إلّا به ; je ne sais trop s'il n'y faut pas voir le اذا ب classique (لا , لا = اذا) avec اه qui dans les dialectes bédouins remplace اش combiné avec les prépositions.

لاسمح (p. 607) « il est fâcheux » : ولد مليح لاسْمح ما يخدم شي « c'est un bon enfant, à ceci près, que malheureusement il ne travaille pas » ; je pense à ليسمح « mais, Dieu pardonnera cependant que ».

لاغنا (p. 607) « d'aventure, peut-être que » ; cette expression est pour moi énigmatique ; est-elle berbère ? (cf. Basset, *Manuel kabyle*, p. 63 b لغنا) ; faut-il l'expliquer par l'arabe لاغنَى « il n'y a pas moyen de se dispenser que », ou rapprocher des formes verbales qui ont conservé en tête le ل classique d'affirmation avec le sens de « peut-être que » ليعود , ليكون , ليضحى (cf. p. 455) ?

لالّة (p. 607) « dame, madame » paraît bien décidément berbère (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 204 ; et *Handbuch des Schilh*. § 41).

لبّة (p. 608) « lionne » ; c'est, à mon sens, une forme bédouine de لبُوّة avec redoublement du ب et disparition (ou réduction) du و suivant le processus que Stumme a bien indiqué (ap. *Mærchen aus der Stadt Tripolis*. § 16).

لبّيك (p. 608) رانى لبيك « je suis sans le sou » ; c'est, je pense, « me voici comme celui qui prononce la *telbiya*, c'est-à-dire qui confesse paraître devant son seigneur sans autre chose que ses propres actions ».

لاتى (p. 609) « affairé, occupé » ; c'est vraisemblablement une formation secondaire de التهى (cf. Beaussier, p. 622) comme شانى de اشتهى (cf. suprà, p. 445).

لثة (p. 609) « défaut de prononciation » comp. لثلث , لسلس et aussi رتّة (p. 230) ; comp. aussi les classiques لثغ et رثع .

لثية (p. 609) « sorte d'argot consistant à ajouter aux mots la

lettre ث... ; il y a aussi la الفية, بابية, جيمية, etc. » ; ce sont surtout des pratiques de l'olba ; (comp. la واوية sur laquelle Delphin, p. 344, n. 86, donne d'intéressants renseignements).

كشية (p. 612) « lessive » ; cf. Dozy, II, p. 538, sub voce لغشية et Simonet, *Glosario*, p. 305 *(legxia)*.

لدمي (p. 612) « grosse gazelle de montagne » ; c'est avec l'agglutination de l'article arabe, le berbère *idami*, qui se retrouve en touareg (cf. Cid Kaoui, *Dictionnaire Français-Tamaheq*, p. 456). Cf. le Chaouia, *thademouth* ثدموث « gazelle » ; Syoua, *azim* ازيم, diminutif *tizemt* تيزمت.

لروى (p. 613) « mouflon » = الاروى (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 314.)

لعبن « baver » ; assurément formation secondaire de لعب : serait-ce d'un pluriel لعبان « fils de bave » (de لُعَابة), d'un adjectif لعبان « baveux » (comp. suprà رهبن et فرسن) ? je l'ignore et ne connais pas, au reste, ces formes.

لغم (p. 617) « fourneau de mine », turc (cf. ZDMG, 1897, p. 303).

لهت (p. 622) « haleter, souffler, classique لهث

لهوت (p. 622) « enrouler une corde » ; je pense formation secondaire de classique (racine) لوث.

لوس (p. 623) « beau-frère » ; reste pour moi toujours énigmatique (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 203) ; il faut je crois le rapprocher du ولس que Talcott Williams donne pour le Maroc (*Beitræge z. Assyriologie*, III, 1898, p. 577) ; et peut-être aussi du *aleggues* touareg (Cid Kaoui, p. 118).

تلوّك (p. 623) « être ductile » : فمي يتلوّك « j'ai la bouche pâteuse », comp. لوكت, ap. *Proverbes et Dictons*, p. 208.

لاوى (p. 625), ajouter le sens de « fané », (cf. Delphin, p. 24, n. 10 ; et comp. Socin, *Diwân aus Centralarabien*, III, p. 310).

لايم (p. 626) « amasser, réunir » ; naturellement classique (racine) لأم.

ليان (p. 626) « bassin, cuvette » ; c'est le لقن, لكن qui se retrouve dans la plupart des dialectes arabes (cf. Dozy, II, 545 لقن ; Meissner, *Neuarab. Geschichten*, p. 142, *ligen* ; ZDMG, 1897, p. 303 ; et Landberg, *H'adhr.*, p, 711) ; aussi en grec (λεκάνη, λακάνη) ; en persan (لكان) ; mais venu ici du turc où il se prononce *leyen* (cf. Barbier de Meynard, II, p. 704 ; Fleischer, *Studien*, VI, 169).

م

ما تيسّارة (p. 627) « un tant soit peu », « ce qui suffit » ; c'est ما تيَسّر transporté tel quel sous cette forme de la langue classique, probablement sous l'influence de *Coran*, LXXIII, verset 20.

متارز (p. 628) « rempart » ; c'est le classique مترس, مِتْرَسة, mais passé par le turc où il a la prononciation مترز (cf. Barbier de Meynard, II, p. 728).

متلى (p. 629) pl. متالة « pleine (chèvre, brebis) » ; Beaussier fait dériver ce mot de امتلأ ; je crois qu'il faut comparer à متلى qui a le même sens, et s'applique aussi aux chèvres et aux brebis, dans le désert de Syrie (ZDMG, 1868, p. 143) ; à متلاة « chamelle qu'on

trait » des dialectes arabiques (Socin, *Diwân*, III, p. 251) ; enfin au classique مُتْلٍ , متلية qui, s'appliquant d'abord à la chamelle, dans le sens de « suitée » ou de « parvenue à un état avancé de gestation », a ensuite été étendu à diverses autres femelles d'animaux (تِلْو est « tout jeune quadrupède qui suit sa mère ») (cf. les longues observations de *Lisân el-'Arab*, XVIII, p. 110 et 111) ; M. Basset explique par « suitées » l'épithète de متالٍ ap. *Diwân de Nâbigha edz-Dzobyâni*, XIX, 5, (éd. Ahlwardt).

ماجن (p. 630) « étang naturel », aussi ماجل ; les lexicographes classiques le rattachent à la racine أجل ; mais cf. ZDMG, 1896, p. 635.

ميجم (p. 630) « maillet » ; les lexicographes classiques ne connaissent, je crois, que ميجنة (racine وجن ou racine أجن), mais ميجم apparaît déjà en andalou (Dozy, II, 784).

محّر (p. 630) « lisser, satiner » ; c'est bien comme le dit Beaussier un dénominatif de محارة « polissoire » (comp. classique مَحْوَر) ; dans le sens de « regarder avec des yeux hagards » ; c'est, par contre, un dénominatif de محيّر .

تمخنتر (p. 631) « faire le beau » ; cette autre forme de تبختر apparait dans d'autres dialectes (cf. *Proverbes et Dictons*, p. 440 ; ZDMG, 1887, p. 376).

مخلة (p. 631) « musette », naturellement classique مِخْلاة ; inconnu en Oranie.

مدود (p. 632) « auge », مذود ; (racine ذاد , cf. suprà, p. 432).

مداسة (p. 633) « sabots en bois garnis d'argent » ; ailleurs d'autres variétés de chaussures (cf. Dozy, *Noms de vêtements*,

p. 186 ; et Quatremère, *Mameluks*, II, p. 43, n. 19) ; naturellement racine داس .

مرت (p. 634) « faire un affront, gourmander », classique (racine) مرث ; par contre مارية « roulis » est d'origine étrangère (cf. Simonet *Glosario*, p. 337 sub voce *maritha*).

تمرّح (634) « prendre l'air » ; formation secondaire de (racine) راح .

مراح (p. 634) « centre du douar, place au milieu du douar », c'est bien le مُراح classique, l' « endroit où les bestiaux sont parqués le soir » : le مُراح maghribin n'a pas aujourd'hui encore d'autre destination (cf. *Lisân el-'Arab*, III, p. 292).

مرداية (p. 634) « caillou » ; c'est avec l'augment vulgaire ية, faisant apparaître le ة d'unité, le classique مِرداة , (racine) ردى, cf. *Fiqh el-logha* (éd. de Boulaq, 1318), p. 194, *in fine*.

ماردة (p. 634) « agio, intérêt » et مرداجى « usurier » cf. Barbier de Meynard, VI, p. 715.

مرمد (p. 635) « abîmer, salir », dénominatif de مرمّد proprement « couvert de cendre » (comp. ZDMG, 1887, p. 402).

مرهم (p. 637) « pour برهم baume » ; je pense pourtant que c'est bien le classique مَرْهَم « emplâtre », (en turc, ملهم ; cf. Fleischer, *Studien*, VI, p. 164), برهم n'est qu'une déformation dialectale.

مريول (p. 637) « libertin, coureur de filles », et تمريل verbe dénominatif : de l'italien *mariulo* par le turc مريول.

مازوزى (p. 637) « tardif (en parlant du blé) » ; « dernier né (en parlant d'un enfant) » cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 201.

مزابة (p. 637) « gouttière », comp. ميزاب (p. 655), naturellement

classique مئزاب, d'origine contestée (cf. Frœnkel, *Aram. Fremdwœrter*, p. 24).

مزّال (p. 637) « chance, bonheur », hébreu moderne מזאל (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 315).

موازين (p. 637) « argent, monnaie », pluriel de ميزونة , موزونة ; ce mot est marocain (cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 697 et suiv.); les indigènes algériens d'Oranie ne connaissent pas le comput en موزونة (cf. Delphin, *Recueil de Textes*, p. 314), et le mot n'est guère employé que dans l'expression تسعة ميزونات « soixante-quinze centimes » (cf. Cohen-Solal, *Mots usuels*, p. 127).

مزوقرصون (p. 638) « en caleçons » et مزوكويرطة (p. 638) « à un rez-de-chaussée », appartenant à l'ancienne langue d'Alger, sont des emprunts à l'italien (comp. la mosquée de *Mezzo-Morto* ap. Devoulx, *Edifices religieux de l'ancien Alger*, p. 193 et suiv.; cf. sur مزوقرصون Stumme, *Tun. Gram.*, p. 181).

مسيسى (p. 638) « bergeronnette » ; ainsi مسوسى (Delphin, p. 103); à Géryville, مسيسو est l' « hirondelle » (cf. aussi Dozy, II, p. 588); le mot doit être d'origine berbère.

مسترضاش (p. 638) « maître charpentier » ; ce mot turc joue de malheur. Dans la deuxième édition, le ر du pluriel مسترضاشلار a été omis. Dans la première, le mot était si mal autographié que Dozy y avait lu مسترخاش en lui cherchant une étymologie inadmissible (cf. Fleischer, *Studien*, VI, p. 182).

مسحة (p. 638) « bêche courte », naturellement classique مسحاة, (racine) سحا.

مشّاطة (p. 639) « os coxal, hanche » ; en Oranie مساسيط sont

« les fesses » ; en Zouaoua امشّاش, et à R'damès تمشّاط (cf. Motylinski, le *Dialecte de R'adamès*, p. 125).

مشكك (p. 640) « grande outre en peau » ; ancien مَسْكْ (cf. Dozy, II, p. 592) ou plutôt turc-persan مشك (Fleischer, *Studien*, VI, p. 183).

مطيرة (p. 642) « petit morceau de terrain, carreau tracé pour labourer » ; مطّر « tracer à l'avance à la charrue une ligne qui délimite le terrain qu'on labourera » ; الطالب بالنسطارة والفلّاح بالتمطارة « le taleb s'apprécie à la façon dont il règle son papier, le laboureur à la façon dont il délimite son terrain » : on songera à مطر, متر, مترة « mesure (grec μέτρον, μετρητής ; cf. Dozy, II, p. 600 ; ZDMG, 1897, p. 303) ; mais aussi au classique (racine) أطر (وكلّ ما أحاط بشيء فهو له اطرة واطار *Lisân el-ʿArab*, V, p. 84) ; on comparera à مَطور ap. Delphin, p. 340, n. 65.

ماطنة (p. 642) « gros marteau » cf. Simonet, *Glosario*, p. 345.

مقانة (p. 643) « horloge, montre » ; comp. منقالة, p. 689 ; cf. Dozy, sub voce منجانة, II, p. 617 ; et contrà Fleischer, *Studien*, VI, p. 192.

ملّاح (p. 645) « marchand de sel » ; c'est le nom de la « caille » en Oranie, où le vieux mot sémitique سُمَانى (سمّانة) n'est pas employé dans ce sens.

ملخة (p. 645) « semelle de cuir cru » et ملّخ dénominatif « ressemeller des souliers » ; le mot est aussi zouaoua ثملخث ; mais l'on ne peut s'empêcher de songer au persan مِلْخْت qui a exactement le même sens (cf. Dozy, II, p. 614, sub voce ملكتات).

مَلف (p. 646) « drap » ; c'est bien ainsi qu'on le prononce à Tlemcen *mléf* ; chez les ruraux, au contraire, on dit مُلْف ; je

crois que la conjecture de Dozy (*Noms de vêtements*, p. 112, note) d'après laquelle il faut y voir un ancien مُلَقّ, garde de la valeur contre l'étymologie de Fleischer « drap d'Amalfi » (*Studien*, vi, p. 188); dans ce dernier cas, le mot aurait vraisemblablement conservé la forme d'un ethnique. D'autre part, la réduction de مُلَقّ à مُلَفّ est un phénomène courant dans les dialectes (cf. les observations de Landberg, ap. *H'adhr.*, p. 41); et la variante مُلُوق s'explique à mon sens par le caractère particulier de la liquide ل (وَلَدَ devient aussi وْلَدْ dans les dialectes marocains ; cf. *Houwâra*, p. 30, l. 9); j'étudierai plus longuement ailleurs cette propriété *d'absorption vocalique* des liquides ل et ر en maghribin.

مليق (p. 646) « petite pierre à aiguiser » ; c'est bien ميلق que j'ai entendu dire, comme le suppose Dozy, ii, p. 630.

ماموسة (p. 648) « femme de mauvaise vie », classique مُومِسَة.

ممو (p. 648) « prunelle » ; prononcé en Oranie مومو ; cf. Simonet, *Glosario*, p. 364, et Fleischer, *Studien*, vi, p. 188.

مانقة (p. 650) « bande, troupe » cf. Simonet, *Glosario*, p. 332, mais aussi turc مانقه (cf. Barbier de Meynard, ii, 723).

تمنيك (p. 650) « se moquer de » très courant à Alger ; c'est bien traiter quelqu'un comme un منيوك (comp. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 181).

مهرو (p. 650) « maillet » ; c'est surtout, en Oranie, le « pilon à café » (cf. Delphin, p. 121, n. 1); il faut naturellement le rapporter à la racine classique هرا fut. يهرو .

موالد (p. 652) pour مالد « qu'a-t-il » ; Beaussier enregistre ici la

prononciation avec و furtif consécutif des labiales dont j'ai parlé (ap. *Dialecte de Tlemcen*, p. 23).

موّر (p. 652) « marquer, laisser une cicatrice » ; dénominatif de مارة = classique أمارة .

موس (p. 653) « couteau », bien connu dans divers dialectes comme classique موسى ; j'ai noté qu'à Tlemcen, la forme مّس est courante (*Dialecte de Tlemcen*, p. 172, n. 4) ; elle était déjà connue en Andalousie (cf. Dozy, II, p. 588).

موشو (p. 653) « petit garçon de bain » ; le mot peut venir de l'espagnol (cf. la juste observation de Stumme ap. ZDMG, 1904, p. 677) ; mais peut-être aussi par le turc de l'italien (cf. Barbier de Meynard, II, p. 795).

موال (p. 653) « couplet chanté par un chanteur seul » (Tun.) ; curieuse déformation de sens du موّال classique.

مولاب (p. 655) « lézard vert » ; à Tlemcen, on dit بولام ; le mot doit être berbère.

مومية (p. 654) « vulnéraire » ; c'est موميا (cf. ZDMG, 1897, p. 304).

موابة (p. 654) « furoncle » ; c'est, avec le و furtif consécutif des labiales, le مابة de la page 758 ; en Oranie, j'ai toujours entendu dire ومابة et c'est bien, en fait, au classique وما que se rattache ce vocable.

ميدونة (p. 654) « espèce de corbeille sans anses » ; classique مؤدونة, synonyme de دوخلة « panier à fruits ».

ميضة (p. 655) « piscine pour les ablutions », naturellement ميضاة (racine) وضا .

ماينة (p. 656) « quartier, merci ! » ; c'est par le turc ماينا, l'italien *ammaina* « amenez le pavillon ! » (cf. Barbier de Meynard, II, p. 725) ; c'est aussi par là que j'explique le اعطوا الامان « ils demandèrent grâce » de Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 135 ; on dit dans le même sens اعطوا ماينة ; dans le langage des mariniers d'Alger il existe un verbe dénominatif مَيْنى « amener la voile ».

ن

نبيتة (p. 656) « soirée, fête de nuit » ; c'est مبيتة (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 22).

نبّولة (p. 657) « vessie » ; c'est aussi sous cette forme que le donne Lerchundi (*Vocab.* sub voce *vejiga*) ; j'ai entendu personnellement نبولة, et Stumme donne pour Tunis مبولة (*Tun. Gram.*, p. 161) ; Simonet a vu dans le mot (*Glosario*, p. 397) le latin *ampulla* ; Stumme y voit le classique مِبْولة ; les formes نبولة, مبولة me laissent perplexe ; car si le changement de ن en م devant ب est courant, le changement de م en ن dans les mêmes conditions peut intervenir sporadiquement (نبيتة et cf. *Zeitsch. für Assyriologie*, 1889, p. 374) ; la forme نبّولة avec redoublement du ب est aussi assez énigmatique ; en fait, je crois à une contamination fort naturelle du latin *ampulla* par la racine classique بال يبول « uriner ».

منجزة (p. 660) « faucille pour tondre les brebis » ; c'est bien une déformation de مجزّة comme le dit Beaussier, mais je la croirais intervenue sous l'influence de منجل « faucille ».

نخّالة (p. 662) « gros son » ; classique نخالة sans techdid.

نادر (p. 663) « meule de paille » ; classique أندر ; مندرة « aire », formation secondaire.

اندى (p. 663) « faire marcher » ; n'est pas une 4e forme ; cette forme n'existe pas à ma connaissance dans la langue classique pour la racine ندى, et, d'autre part, أفعَل a complètement disparu des dialectes maghribins ; c'est ندى (1re forme) avec l' ا prosthétique habituel devant la nasale *n*.

نزام (p. 663) « soldat régulier », naturellement turc نظام .

نشخ (p. 670) « piquer, aiguillonner » ; métathèse de نخش .

نشد (p. 670) « demander, questionner » ; ce verbe est inconnu en Oranie avec ce sens fort classique et conservé à la racine نشد dans plusieurs dialectes orientaux ; نشد « interroger », courant en Tunisie et en Tripolitaine, apparaît, en Algérie, à Constantine (cf. Medjoub Ben Kalafate, *Choix de Fables*, p. 223).

ناعورة (p. 677) « petit taon » ; les lexicographes classiques ne connaissent que نُعَرة .

نغّارة (p. 679), ناغرة « timbales » ; c'est نقارة sur lequel cf. Dozy, II, 710, 711, passé par le turc où la prononciation نغاره est habituelle (cf. Barbier de Meynard, II, 826 ; Fleischer, *Studien*, VI, 216) ; d'autre part, la forme avec ق (ou ڨ) apparaît dans les dialectes sahariens : نقيقرة « timbales », p. 686 ; نقّر « battre le tambour », p. 685.

نفّ (p. 679) « priser », cf. Stumme, *Tun. Gram.*, p. 181, et Vollers, ZDMG, 1896, p. 334.

نفذ (p. 680) « être sauvé » ; je crois que c'est une forme particu-

lière de نفذ (comp. Stumme, *loc. cit.*); Beaussier a raison d'en rapprocher سلك qui a le même sens; le processus sémantique, pour سلك et نفذ « être sauvé », سلّك et نفّذ « sauver » m'a l'air identique sans qu'on ait besoin de rapprocher سلّك du phénicien שלך

نفد (p. 680) زيت نفد « térébenthine » = نفط ?

نقذ (p. 680) « payer comptant » (littéral) est une erreur pour نقد ; le mot n'est pas employé dans la langue vulgaire d'Oranie.

نقز (p. 686) « grogner », cf. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 152.

نقز (p. 686) « piquer », semble bien, comme l'indique Beaussier, devoir être ramené à نغز ; le mot doit provenir originairement d'un des dialectes sahariens où غ est régulièrement prononcé ق ; aujourd'hui il est connu et usité dans tout le Tell.

منقلة (p. 689) ; dans le sens de « bretelle », le mot est bien arabe ; dans le sens de « brasero », son origine est discutée (cf. Barbier de Meynard, II, 791, منقال et منقل, et ZDMG, 1896, p. 626, contre Dozy, II, 717); dans le sens de « étau » (Tunisie) et de « davier » (Tlemcen), c'est probablement le turc منكنه, lui-même d'origine étrangère (cf. Barbier de Meynard, II, 791, 792) ; sur منقالة « montre », cf. suprà مقانة, p. 488.

نقوة (p. 690) « sobriquet » ; c'est نكوة et aussi لكوة que j'ai entendu prononcer (aussi avec le sens de « carte d'identité » où est consigné le nom patronymique) ; je crois à une métathèse de كنوة.

نمسي (p. 691) « allemand ; cf. ZDMG, 1897, p. 311.

نمسير (p. 692) « peau que l'on met sous le moulin à bras » ; Zouaoua *alemsir* المسير.

نتّة (p. 692) « femme de l'oncle maternel » ; à Tlemcen نانة nom donné à toute femme âgée (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 200).

نوء (p. 694) « pluie » ; cf. Bel, *Djdzya*, p, 76, n. 1 ; à Tripoli « chaleur ».

نياطي (p. 697) « forgeron » (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 286, n. 2) ; ce terme reste pour moi énigmatique ; à Saïda on appelle les forgerons بني نياط.

نوالة (p. 697) « cabane » ; Dozy, II, p. 739, donne نوّالة ; mais en Oranie j'ai bien entendu prononcer نوالة sans *techdîd*, pl. نوايل (cf. Simonet, *Glosario*, p. 396).

نوى (p. 698), ajouter la xe forme, استنوى, à Tlemcen « conjecturer, se douter d'une chose ».

نواية (p. 698) « grain » ; c'est نوًى classique avec le ية vulgaire d'unité.

نيّة (p. 699) « candide, naïf » ; c'est le نيّة « intention pure » classique, d'abord construit en اضافة, رجل نيّة, puis devenu adjectif ; comparez رقبة « courageux » (p. 249).

ناخ (p. 699) « s'agenouiller », fut. ينيخ ; paraît la 4e forme اناخ, qui a aussi le sens intransitif dans la langue classique ; نيّخ « faire agenouiller » (classique نوّخ) est formation secondaire dialectale.

نيرة (p. 699) « section d'un champ qu'on laboure ou qu'on moissonne » ; c'est, je crois, le vieux نير « joug des bœufs » (cf. Frœnkel, *Aram. Fremdwœrter*, p. 131), qui est devenu nom de mesure agraire, suivant un processus bien connu, comme la

Digitized by Google

plupart des autres mots désignant la charrue, ou le harnachement de son attelage (comp. سكّة , جبدة , زويجة , غناية , etc.)

نيف (p. 700) « nez » (cf. Stumme, *Tun. Mærchen*, p. 14, n. 2 et contrà, ZDMG, 1896, p. 334) ; Beaussier donne ici une longue suite de formations secondaires dénominatives ; il y a eu aussi visiblement contamination avec le classique ناف ينوف et ينيف .

ه

هبز (p. 701) « prendre à poignée » et « rabrouer quelqu'un » ; on comparera à عبز « froisser avec la main », تعابز « s'empoigner », p. 416 ; je pense que les deux sont aussi à rapprocher du classique أبز (وأبز لغة فى هبز , *Lisân el-'Arab*, VII, p. 168).

هبط (p. 702) « descendre » ; j'ai entendu à Alger prononcer حبط .

هتر (p. 702) « tomber (pluie) » ; comp. هطر, et هطل déjà classique p. 710, et les classiques هتل et هتن ; il faut voir là de simples métathèses de liquides.

هترف (p. 702) « avoir le délire » ; c'est une formation secondaire, à mon sens, du classique هتر (comp. هوتر, p. 715) ; peut-être هتف « parler à tort et à travers » a-t-il contaminé cette racine.

هاتف (p. 702) « voix qu'on entend sans savoir d'où elle vient » est fort classique ; le هاذف de certains dialectes s'explique, à mon sens, par une contamination de la racine حذف .

هاتى (p. 703) « parler toujours de » ; comp. هايت, p. 717 et classique هتّ .

هجّالة (p. 703) « femme sans mari », depuis longtemps déterminé comme أجّالة.

هيدورة (p. 704) « peau de mouton avec sa laine » ; c'est également « une étoffe en loques » (cf. Delphin, p. 91, n. 10) ; le dictionnaire berbère a aussi اهِذور sous « peau de mouton » (p. 422), et dans le Chelha de Tazerwalt on trouve *ahedour* « tapis de laine ou de peau » (Stumme, *Handb. des Schilh.*, p. 160) ; mais il se peut que le mot soit d'origine arabe (formation secondaire de la racine هدر).

مهذّب (p. 704) « arrangé, bien élevé » ; je me demande si le مهدّب tunisien (Stumme, *Tun. Mærchen*, p. xvii, n. 4) n'est pas مهذّب avec contamination de مأدّب, et, par là, disparition du caractère spirant de ذ (comp. sur مهذّب « bien élevé » Landberg, *H'adhr.*, p. 731).

هذر (p. 706) « causer », toujours prononcé هدر.

هرقمة (p. 708) « débris de boucherie » ; comp. Delphin, p. 342, n. 78 ; Stumme, *Tun. Gram*, p. 182, et sur l'étymologie, Simonet, *Glosario*, p. 266, sub voce *hérqueme*.

هركوس (p. 708) « savate » ; c'est هُركاس qu'on dit à Tlemcen ; le mot est berbère (cf. Dozy, ii, 755, اهركوس, تركاس, etc.).

هرماس (p. 708) « abricots séchés » cf. Simonet, *Glosario*, p. 215, sub voce *firmas*.

هراوش (p. 708) « haillons » cf. Simonet, *Glosario*, p. 263.

هراوة (p. 708) « trique », naturellement classique (racine) هرا, يهرو.

هُرى (p. 708) « grand silo et هرية (Aumale) » ; c'est le classique

هُرِي « grenier à blé », latin *horreum*, grec ὡρεῖον (cf. ZDMG, 1897, p. 317 ; Frænkel, *Aram. Fremdwœrter*, p. 136 ; comp. Van Berchem, *La propriété territoriale sous les premiers califes*, p. 49, n. 1).

همّان (p. 714) « fanfaron » ; je pense classique (racine) همّ.

هند (p. 714), ajouter le sens de « acier » pour Tlemcen, Tunis, Tripoli, d'où le dénominatif هنّد « massacrer » (cf. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 152, 153 ; *Dialecte de Tlemcen*, p. 316).

هنداق (p. 715) « très grand fossé » ; c'est la forme turque هندك, de l'arabe خندق.

هنقل (p. 715) « avoir le trot dur et court » ; faut-il mettre en rapport avec ناقل « galoper », qui existe dans le dialecte (ناقل est très classique dans ce sens) ?

هوش (p. 715) « nom donné au lion ; cf. Dozy, sub voce, هوش, II, p. 769 ; comp. هايش « âne » et هايشة « animal », p. 718, qui se rattachent bien à (racine) هاش يهوش ; cf. au reste Socin, *Z. Arab. Dialekt von Mar.*, p. 200, n. 52 ; Stumme, *Tun. Gram.*, p. 182 ; *Trip. Beduinenlieder*, p. 152 ; *Mærchen aus Trip.*, p. 316 ; aussi Socin *Diwân*, III, p. 319 ; Meissner, *Neuarab. Gesch.*, p. 146 ; Reinhardt, *Oman*, p. 57, in medio ; Landberg, *H'adhr.*, p. 733.

هوشة (p. 716) « rixe » ; aussi « tumulte » à Tlemcen (*Dialecte de Tlemcen*, p. 256, l. 22).

هون (p. 716) « ici » est du Sahara algérois et constantinois ; mais il n'apparait pas chez les bédouins oranais ; tunisien هُوني, syrien هون et هوني, maltais او (anciennement هَون et هَوني);

s'agit-il d'un représentant du classique هُنا, ou, comme en maltais, de ههنا ? (Cf. ZDMG, 1904, p. 919.)

ميهان (p. 716) « abandonné » peut-être à rattacher à (racine) وهن, proprement « faible ».

هيس (p. 718) « vermine, poux » ; je pense pour هائس (comp. ap. Landberg, *H'adhr.*, p. 733, هيسة pour هايسة « putain »).

هال (p. 718) يهيل « pencher » ; le sens de « être nombreux comme le sable » (cf. Stumme, *Trip. Beduinenlieder*, p. 153) apparait je crois dans la *Djâzya* de Bel : c'est ainsi que j'entends le vers 6 كشاف النجع هايل « lorsqu'il vit la tribu nombreuse comme le sable » ; et je préfère la leçon يهيل (cf. *Djâzya*, p. 81).

هيّن (p. 718) « faciliter », classique (racine) هان يهون ; mais dialectalement dénominatif de هيّن « facile » ; comp. ميّت, p. 654, « faire mourir » dénominatif de ميّت .

و

والو (p. 719) « rien » ; l'explication par وَلَوْ demeure la plus plausible (cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 178).

وبّد (p. 719) « persévérer » ; naturellement classique (racine) ابد.

وبّى (p. 719) « porter son enfant sur son dos à la manière des femmes arabes » ; c'est, je pense, وبّا classique « disposer en ordre », puis, de là, « emporter » comme عبّا (cf. suprà, p. 455).

وانى (p. 720) « être séant », naturellement troisième forme de (racine) انى .

وثى (p. 720) « faire mal » ; classique وثا ; c'est surtout « meurtrir » chez les ruraux d'Oranie, prononcé toujours وتى.

واجب (p. 721) « répondre », métathèse de جاوب.

وجّط (p. 723) « rappeler (mâle de perdrix) » comp. Delphin, p. 6, n. 6 ; on dit aussi en ce sens شرّك.

وجاق (p. 723) « âtre, foyer », du turc ; c'est surtout « le foyer du café maure » cf. Delphin, p. 121, n. 1.

وجه (p. 724) « visage », je rappelle qu'à Tlemcen on entend وجّ ; et à Alger on prononce nettement وچّ ; il faut rapprocher du maltais وج , وچ (cf. Stumme, *Malt. Studien*, p. 87) et de l'égyptien وشّ, (cf. ZDMG, 1887, p. 375).

واخذ (p. 727) « gronder », naturellement troisième forme de (racine) أخذ.

وداد (p. 728) « mouflon à manchettes (sah. tun.) ; berbère *aoudad* au Djebel Nefousa.

اودان (p. 728) « lynx » ; c'est وذال que je connais personnellement.

ورا (p. 730) « derrière » ; noter la métathèse من ورّلا « par derrière » (من الورا) ; cf. *Dialecte de Tlemcen*, p. 187.

وروار (p. 731) « sureau » ; à Tlemcen, ورويرو ; ailleurs, ورييرو, ايروري ou, avec agglutination de l'article, ليروري, etc. ; le mot est berbère. (Cf. aussi *warnouro* ap. Dozy, II, p. 798).

وزليف (p. 732) « galopin, mauvais garnement » ; berbère ازليف « tête » ?.

وزوز (p. 733) « bourdonner, siffler (en parlant des balles) » (avec ز emphatique) ; comp. وشوش ; وشّت (p. 736).

وشات (p. 736) « brouillons » ; c'est, je pense, وُشَاة , comme قضّات « cadis » est قُضَاة .

وصيف (p. 737) « nègre (proprement esclave) » est algérois, constantinois, tunisien, mais n'est pas oranais ; en Oranie, on emploie toujours عَبْد .

وصّل (p. 737) ; ajouter le sens de « porter la nourriture aux travailleurs agricoles » ; cf. Delphin, p. 202, n. 3.

وضاباشي (p. 739) « chef de chambrée », turc اوده باشي .

وضى (p. 740) « vaincre quelqu'un », généralisation du classique وَضَأ (وضأته فاخرته بالوضاءة فغلبته *Lisân el-ʿArab*, I, 190).

وعاية (p. 743) « vase » ; c'est le classique وعاء avec l'augment d'unité يه .

وقّب (p. 746) « être curieux », comp. وقّم , p. 749.

وكريف (p. 750) « veau qui tette » ; le Zouaoua وكريف veut dire « qui ne se meut pas bien, mal conformé ».

ولسيس (p. 753) « glande de l'aine » ; Zouaoua اولش et اولسيس .

من والى (p. 755) « le premier venu » = من والى « quiconque se présente et s'approche ».

ونى (p. 758) « rigole autour d'une tente pour faire écouler l'eau » ; comp. Delphin, p. 164, n. 36, اللونى (avec agglutination de l'article) ; c'est bien une métathèse du classique نوى qui a exactement le même sens ; ونّى « faire une rigole » en est un dénominatif, tandis que توانى « trainer en longueur » se rattache au classique أنى . J'ai, au reste, souvent entendu تأنّى « sage lenteur » avec le • classique ; peut-être est-ce une influence de la langue

littéraire (par ex. : في التأنّي التهنّي « chi va *piano* va *sano* »; comp. Fischer, *Mar. Sprichw.*, p. 24).

ي

يبرير (p. 760) « avril », cf. Simonet, *Glosario*, p. 2, sub voce *abril*.

ياجور (p. 761) « brique » ; c'est là la forme bédouine du vieux mot sémitique ; ailleurs on entend لاجور avec agglutination de l'article (cf. Fischer, *Mar. Sprichw.*, p. 31, 32).

يزّى (p. 762) « assez, il suffit ». L'explication par يجزى (*Tun. Gram.*, p. 183) me semble toujours la meilleure. J'ai dit qu'on entendait à Tlemcen يزّى comme interjection et يدزى quand le mot conservait une pleine valeur verbale (*Dialecte de Tlemcen*, p. 29) ; cette distinction n'apparait pas dans tous les dialectes maghribins. D'autre part, la forme يزّا du dialecte juif de Tlemcen (*Id.*, p. 70) apparait aussi, en marocain, et avec une valeur verbale (cf. Socin, *Z. arab. Dialekt*, p. 24, l. 19). Le يزِى , ييزى des dialecte orientaux n'a peut être pas de rapport avec le يزّى maghribin ; il faut reconnaitre que son explication par يجزى soulève des difficultés (cf. Socin, *Diwân*, III, p. 322 ; Meissner, *Neuarab. Gesch.*, § 78 h. ; *Lit. Centralblatt*, 1904, sp. 136 ; ZDMG, 1904, p. 940).

يشير (p. 762), pl. يشاشرة, fém. يشيرة « petit enfant », parfois réduit à شير (cf. Delphin, p. 30, l. 12 ; comp. *Dialecte de Tlemcen*,

p. 50, in princ.) ; le mot doit être berbère, mais son origine n'a pas été déterminée (cf. Doutté, *Un texte arabe*, p. 25, n. 78).

يقّش (p. 762) « écrire un talisman » (يقشة) ; comp. Delphin, p. 232, n. 60 ; ce nom vient de l'ordre dans lequel les lettres de l'alphabet sont disposées pour les opérations magiques (les trois premières sont ش , ق , ي).

يقّظ (p. 763) ; la forme marocaine وقّظ « éveiller », ne m'est pas connue en Oranie ; cf. Sonneck, *Chants arabes*, I, 27, n. g ; comp. *Houwâra*, p. 49, n. dv.

يمامة (p. 763) « bouquin de pipe », cf. Fleischer, *Studien*, I, p. 9.

ينّار (p. 763) « janvier » cf. النّاير ap. Doutté, *Un texte arabe*, p. 15, n. 1, et Simonet, *Glosario*, p. 609.

يوم (p. 764) ; le diminutif pluriel « quelques jours » est chez les bédouins d'Oranie ويمات et à Tlemcen le curieux ميمات , أميمات qui semblerait reporter à يمّ ; cf. *J. A.*, juillet 1904, p. 104.

Les résultats fragmentaires de cette rapide enquête sur une faible part du lexique maghribin pourraient, dès maintenant, je crois, être coordonnés dans deux petites études d'ensemble, sur les mots d'origine non arabe, nombreux, comme on l'a pu voir, dans les pages qui précèdent. Une de ces études, purement linguistique, porterait sur le traitement phonétique que les dialectes algériens appliquent aux vocables provenant du turc, du berbère, des langues romanes. M. Doutté a déjà consacré à cette question d'utiles observations (*Un texte arabe*, p. 65) ; et l'étude similaire de Vollers, pour le dialecte arabe d'Egypte (ZDMG, 1896, 1897) fournirait au reste un excellent modèle. — Une deuxième étude serait consacrée à l'examen des éléments étrangers, au point de vue du chapitre du vocabulaire auquel ils appartiennent.

On grouperait à part les termes relatifs à l'agriculture, à la marine, à l'industrie, à la faune, à la flore, etc., et l'on chercherait à déterminer quelle langue étrangère a, dans chacun de ces vocabulaires techniques, la prépondérance lexicographique. Ce pourrait être une petite contribution de quelque intérêt à l'histoire de la civilisation dans l'Afrique du Nord.

Il me reste à remercier vivement M. R. Basset, qui a bien voulu revoir toutes les épreuves de cet article et me laisser mettre, sans cesse et dans la plus large mesure à contribution sa profonde connaissance des dialectes berbères.

W. MARÇAIS,
Directeur de la Médersa d'Alger.

L'ʿAQIDA DES ABADHITES

Comme une épave échappée aux tempêtes religieuses et politiques qui ont bouleversé pendant des siècles le Maghrib, l'hérésie abadhite a surnagé jusqu'à nos jours au milieu de l'Islam orthodoxe de notre Afrique.

Les trois groupes berbères qui la professent encore, confinés dans la chebka du Mzâb, dans l'ile de Djerba et les montagnes des Nefousa, sont restés, à travers les âges, étroitement unis par les liens d'une croyance commune ; en Algérie, en Tunisie ou en Tripolitaine, ils ont conservé jalousement une doctrine, presqu'aussi vieille que l'Islâm, et maintenu leurs antiques traditions.

Haïs et méprisés par les autres musulmans qui les considèrent comme les pires ennemis de leur religion, ils n'ont pas cessé, eux, de s'appeler « les gens de la vérité » et ils nourrissent encore l'espoir de voir triompher ouvertement leur doctrine, avant la fin des temps. Comme toutes les sectes persécutées et en minorité, après les âges héroïques où « ils vendaient leurs âmes à Dieu en échange du Paradis, » les Abadhites ont combattu surtout par la plume, tant pour justifier leur résistance opiniâtre aux rites officiels que pour maintenir intacts dans leurs communautés les principes de leur foi.

C'est ce qui explique chez eux l'éclosion continue au cours des siècles, et non encore interrompue, d'une littérature religieuse relativement considérable où dominent naturellement, dans la forme commune à l'Islâm, les livres d'enseignement touchant à la dogmatique ou aux *forouʿa, ʿaqâid, rasâïl*, traités, poésies didactiques, commentaires et gloses, mais où se détachent aussi un certain nombre d'œuvres d'histoire intime de propagande, d'apologétique et de polémique supérieurement conçues et développées[1].

(1) Voir notice bibliographique à l'appendice.

Dans cette bibliothèque qui a été signalée[1], mais dont le catalogue n'a pas été encore complètement établi, un chercheur de science qui était en même temps un maître de la plume, notre regretté Masqueray, avait trouvé le sujet d'une brillante étude historique et religieuse[2]. Il avait annoncé la publication d'une série d'ouvrages abadhites, dont, disait-il, il ne pouvait prévoir la fin. La mort a interrompu brutalement son œuvre : il faudrait, pour la continuer comme il l'a commencée, un enthousiaste et un charmeur comme lui.

J'estime avec lui que l'histoire encore obscure des Abadhites d'Afrique ne peut être éclaircie que par l'étude de leurs ouvrages ; j'ajoute qu'avant d'entreprendre la lecture de leurs productions, tant historiques que théologiques d'une certaine envergure, il est indispensable d'être fixé sur les points essentiels de leur doctrine et qu'il faut pour cela puiser à la source même. C'est pourquoi, avec la seule idée de faciliter des recherches ultérieures, j'ai choisi, dans la collection des documents abadhites que j'ai pu me procurer, *l''Aqida* dont je donne la traduction, accompagnée de quelques notes exclusivement empruntées aux auteurs de la secte.

Chez les Abadhites comme chez les orthodoxes, les *'aqâïd*, symboles de foi résumant le dogme, sont la base de l'enseignement religieux. Elles sont apprises par cœur par les enfants, comme un catéchisme, et commentées par un maître, avec plus ou moins de développements, suivant le degré d'instruction des auditeurs.

L''Aqida que je donne est celle suivie au Mzâb et à Djerba. Elle a été primitivement rédigée en berbère, puis traduite par un Nefousi, Abou H'afs' 'Amr ben Djami'a, auquel Ech-Chemmâkhi consacre dans son *Siar* une trop courte notice[3], sans indication chronologique. En tenant compte de l'ordre dans lequel cet auteur donne ses biographies on peut admettre que le traducteur vivait dans le courant du IX^e siècle de l'hégire.

Elle a donné lieu à de nombreux commentaires : le plus important est celui d'Ech-Chemmâkhi lui même qui n'a pas encore été publié, mais qu'on trouve en manuscrit au Mzab.

Des gloses moins étendues figurent ordinairement dans les recueils autographiés après l'*'Aqida* : l'une dans laquelle le texte est expliqué mot à mot, à l'usage des commençants, est l'œuvre du cheikh 'Omar ben Ramdhân Thoulâti ; elle a été rédigée en dzou'l-Qada 1179 (avril-mai 1766)

L'autre, déjà plus savante, a pour auteur Abou Soleimân Daoud ben Brahim Thoulati.

---

(1) MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakarya*, Alger in-8, 1878 ; A. de C. MOTYLINSKI, *Les livres de la secte abadhite*, Alger in-8, 1885 ; A. de C. MOTYLINSKI, *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1898, in-8.

(2) *Chronique d'Abou Zakarya.*

(3) CHEMMAKHI, *Siar*, Le Caire, in-8, 1301 Hég., p. 561.

Enfin l'ʿ*Aqida* est développée dans son ensemble et souvent dans ses détails dans la première partie du *Kitâb el-Ouadh'a* et dans un remarquable travail du cheikh ʿAbd-el-ʿAziz de Beni Isguen, auteur du *Nil*, le ***Kitâb Maʿâlim Eddin***, qui n'existe encore qu'en manuscrit[1].

L'ʿ*Aqida* suivie par les Nefousa est celle du cheikh Abou T'âher Ismaʿîl ben Mousa el Djeit'âli, mort à Djerba en 750 de l'hégire (1349-1350).

Bien moins développée que la vieille ʿ*Aqida* berbère, elle n'a pas l'allure simple, presque enfantine et souvent brutale, que celle-ci doit à son origine ; c'est, en quatre pages d'une bonne langue, la synthèse du *taouh'id* et des articles dogmatiques de la secte. Telle qu'elle se présente, dans sa forme un peu fruste adaptée à la tournure d'esprit des Berbères, l'ʿ*Aqida populaire des Abadhites africains*, est l'exposé sincère des croyances d'une secte des vieux âges restée encore bien vivante.

A ce titre, je pense qu'elle pourra fournir d'utiles éléments d'études à ceux qu'intéressent toutes les manifestations de l'Islâm dans notre Afrique[2].

---

(1) Voir indications bibliographiques à l'appendice.

(2) Je renvoie pour la bibliographie des ouvrages relatifs aux Abadhites du Maghrib à l'excellente étude de M. René Basset sur la *Zenatia du Mzâb, de Ouargla et de l'oued Rir'*, Paris, Leroux, 1892, page XI et suivantes, à laquelle il faut ajouter l'intéressant travail du même auteur, *Les sanctuaires du djebel Nefousa*, Paris, in-8, 1899.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

متن عفيدة التوحيد

تاليف العلامة الشيخ عمرو بن جميع رحمه الله

الحمد لله الذى سمك السماء بغير عمد ليس له ابتداء ولا نهاية ولا امد عالم الغيب والشهادة فضى لفوم بالسعادة وللاخرين بالشفاوة هو الحق لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين وبعد فانى وجدت هاته النكتة منسوخة بالبربرية فى توحيد خالق البرية فسالنى من لا ارد فوله ولا اجهل فضله ان انفلها من لسان البربرية الى لسان العربية ليبين لفظها ويسهل على الفارى حفظها فاجبته الى ما طلب وساعفته فيما رغب والخير فى ذلك اردت وبالله التوفيق وعليه توكلت وهو حسبى ونعم الوكيل * ان سال سائل ففال ما اصل الدين ففل الدين هو التوحيد لفوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام لا يتم الا بفول وعمل اما الفول فشهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا ند ولا ضد ولا فرين ولا شبيه

ولا مثل وان محمدا عبده ورسوله وان ما جاء به حق من عند ربه واما العمل والاتيان بجميع الفرائض فهذه ثلاثة اقاويل من جاء بهن تامة لم ينقص منهن شيئا كمل توحيده فيما بينه وبين الخلائق واما فيما بينه وبين الله فحتى ياتي بعشرة اقاويل اما الاول فالايمان بجميع الملائكة والانبياء والرسل وجميع الكتب التي انزلت على جميعهم والموت والبعث ويوم القيامة والحساب والعقاب والجنة والنار وجميع ما كان وما يكون وما هو كائن فالله هو المكون له فهذه عشرة اقاويل من جاء بهن تامة لم ينقص منهن شيئا كمل توحيده فيما بينه وبين الله تعالى والخلائق ومن ترك واحدة منهن فقد اشرك بالله والشاك في شركه مشرك والشاك في الشاك مشرك الى يوم القيامة ومن جاء بهذه الوجوه كلها فقد حرم دمه وماله وسبي ذريته وذلك لما علمه من التوحيد * فان قيل لك ما قواعد الاسلام فقل اربعة العلم والعمل والنية والورع واركانه اربعة الاستسلام لامر الله والرضى بقضاء الله والتوكّل على الله والتفويض الى الله وقواعد الكفر اربعة الجهل والحمية والكبر والحسد واركانه اربعة الرغبة والرهبة والشهوة والغضب * اسهم الاسلام ثمانية الصلاة والزكاة والصوم والحج والعمرة والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر * كمال الدين ثلاثة التنزيل والسنة والراي فالتنزيل اخرجوا منه وجوها كثيرة واختاروا منها اربعة اوجه الصلاة والزكاة والصوم والحج من استطاع اليه سبيلا * والسنة اخرجوا منها وجوها كثيرة واختاروا منها اربعة اوجه الاستنجاء والاختتان والوتر والرجم * والراى اخرجوا منه وجوها كثيرة واختاروا منها اربعة اوجه الفقد والامامة والحد في الخمر وميراث الاجداد والجدات السدس * فرز الدين ثلاثة المسلم المقر

الموفى بما افره به والمنافق المفر الخائن فيما افر به والمشرك الجاحد * حرز الدين ثلاثة ولاية من علمت منه خيرا وبراة من علمت منه شرا وترك المعاصى كلها وفيل بالوفوف فيمن لا تعرفه حتى تعرفه * حد الدين ثلاثة معرفة ما لا يسع الناس جهله طرفة عين وهو التوحيد و فعل ما لا يسع الناس تركه وهو جيع الفرائض وترك ما لا يسع الناس فعله وهو جيع المعاصى * مسالك الدين اربعة الظهور والدفاع والشراء والكتمان فالظهور كابى بكر وعمر والدفاع كعبد الله ابن وهب الراسبى والشراء كابى بلال مرداس ابن جدير والكتمان كابى عبيدة مسلم بن ابى كريمة وابى الشعثاء جابر بن زيد رضى الله عنهم اجعين * ستة تجب على ابن ادم بسنة الكلفة مع البلوغ والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومعرفة الله ومعرفة الرسول والمن والدلائل والخوف والرجاء والولاية والعداوة * ندين لله تعالى بعشرين صلاة ثمان منهن فرض واثنتا عشرة سنة فالفرض الصلوات الخمس والوتر وصلاة الجمعة والحج من استطاع اليه سبيلا والسنة ركعتان بعد صلاة المغرب وركعتان فبل صلاة الفجر وصلاة العيدين وصلاة الميت وفيام رمضان وصلاة الخسف وصلاة الكسف وصلاة الزلزلة والصلاة خلف مفام ابراهيم عليه السلام والسجدة والصلاة على النبي عليه السلام وهى الترحم * الناس على ثلاثة اوجه مسلم ومنافق ومشرك * والولاية على اربعة اوجه وفيل سبعة ولاية المسلمين جملة من عرفناه ومن لا نعرفه الحى منهم والميت كالانس والجن وولاية المعصومين وهم الذين ذكرهم الله فى كتابه واثنى عليهم فاوجب لهم الجنة فتجب علينا ولايتهم ونشهد لهم بالجنة وهم عشرة من الرجال وعشرة من النساء اما الرجال فالانبياء والرسل والفسيسون والرهبان

واصحاب الكهف واصحاب الاخدود وقوم يونس وسحرة فرعون وحبيب النجار وموس ال فرعون واما النساء فامنا حواء وسارة امراة ابراهيم ورحمة امراة ايوب واسية امراة فرعون وفنة ماشطة ابنة فرعون وحنة ومنة و زليخا امراة يوسف عليه السلام ومريم ابنة عمران وعائشة ام المومنين رضى الله عنها اما الولاية فى ذاتها فالود بالجنان والثناء باللسان فان قيل لك فم تجب فقل بالعمل الصالح وعلى من تجب فقل على ذى الهيئة الحسنة ولا تجب الا لمن علم منه خير وهو المستحق لها فان قيل لك من يثاب عليها فقل المتولى لمن ذكر وقيل يثابان معا فمن تولى من لا تجب له الولاية فقد كفر ومن اخرها بعد وجوبها فقد كفروضد الولاية البراءة وضد البراءة الولاية فاذا وجبت الولاية لم تسقط الا بالبراءة واذا وجبت البراءة لم تسقط الا بالولاية وتجب علينا ولاية انفسنا وذلك بالتوبة والانقلاع من الذنوب والمسلمون انما تجب ولايتهم بالوفاء فى الدين وولاية الله عزوجل لعباده معرفته بهم ومعرفة مثالهم ومنازلهم فى الجنة وولاية العباد لله بالقبول لما امرهم به * وولاية الاشخاص تجب باربعة اوجه ان تقبل الاذنان ما سمعتا والعينان ما ابصرتا ويوافقهم القلب فى ذلك وعلى الشريعة ومن لم يوال بعد هذه الوجوه كلها فقد كفركفر نفاق وولاية البيضة فالسلطان العادل فالواجب علينا ولايته وولاية كاتبه ووزيره وخازنه وجميع من كان تحت لوائه من المسلمين وقيل بالولاية لكل من رجع من الشرك الى الاسلام ومن اهل الخلاف الى اهل الصواب اذا كان ورعا فى دينه وولاية اطفال المسلمين واما اطفال المشركين والمنافقين فالوقوف فيهم واما اطفال عبيد المسلمين ففيهم قولان * والبراءة على

اربعة اوجه وفيل ستة براءة الكفار جملة من عرفناه ومن لم نعرفه الحى منهم والميت الانس والجن وبراءة اهل الوعيد وهم الذين ذكرهم الله فى كتابه العزيز فاوجب لهم النار فالواجب علينا ان نبرأ منهم ونعلم انهم من اهل النار واهل الوعيد هم هامان وفارون وفرعون والنمرود وامراة نوح وامرة لوط و براءة الاشخاص كل من راينا منه شرا تجب علينا براءته والقصد اليه بها و براءة السلطان الجائر وكاتبه ووزيره وخازنه واما من كان تحت لوائه فلا لانه ربما كان فيهم مسلم فلزمه تقية على نفسه وبراءة كل من رجع من الاسلام الى الشرك ومن اهل الصواب الى اهل الخلاف *

فصل * كل من لم يعلم الملل الستة ولم يعلم الحكم فيهم فهو كمن لا يعلمهم وهم الذين ذكرهم الله فى كتابه فقال عز من قائل ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا فالحكم فى المومنين اخذ الصدقات من اغنيائهم ووضعها فى فقرائهم فان كانت فيهم فيئة باغية تدعى الى ترك ما به ضلوا عن سواء السبيل فان تردوه تركوا وان لم يفعلوا سفكت دماءهم وبرء منهم فان غلبت عليهم فيئة المسلمين ولهم ماوى ياوون اليه وملجاء يلجئون لديه تبع الفار منهم وفتل جريحهم وان لم يكن لهم ماوى ياوون اليه وملجاء يلجئون لديه لم يتبع هاربهم ولم يفتل جريحهم واما سلاح البغاة فترد اليهم وفيل تدفن وفيل تباع ويتصدق بثمنها على الفقراء الذين شهدوا القتال ويبرءون منهم بذلك والحكم فى اهل الكتاب ان يدعوا الى التوحيد فان جاءوا به فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وان لم ياتوا به فليدعوا الى الجزية بالذل والقهر والهوان فان استكانوا لذلك ودفعوها حرمت دماؤهم واموالهم

وسبى ذراريهم واحل للمسلمين اكل ذبائحهم ونكاح الحرائر من نسائهم وان لم يستنكانوا ولم يدبعوها حلت دماؤهم واموالهم وسبى ذراريهم وحرم على المسلمين اكل ذبائحهم ونكاح الحرائر من نسائهم ويجب على كل بالغ منهم صحيح العفل عشرة دراهم ويزداد على النصرانى درهمان * والحكم بى المجوس ان يدعوا الى التوحيد بان جاءوا به بلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وان لم ياتوا به بليدعوا الى الجزية بالذل والفهر والهوان بان استكانوا لذلك ودبعوها حرمت دماؤهم واموالهم وسبى ذراريهم وحرم اكل على المسلمين ذبائحهم ونكاح الحرائر من نسائهم سواء اعطوا الجزية ام لم يعطوها واما الوثنية بانهم يفاتلون ولا يفبل منهم الا التوحيد او الفتل وتحل دماؤهم واموالهم وسبى ذراريهم ما خلا فريشا خاصة بانهم يحاشون من السبى لحرمة النبى عليه السلام

مسئلة * جملة ما انزل الله من الكتب على انبيائه مائة كتاب واربعة كتب منها خمسون على شيث بن ادم وثلاثون على ادريس وعشرة على ابراهيم وعشرة على موسى فبل التورية واربعة كتب فيمة التورية لموسى والزبور لداوود والانجيل لعيسى والفرفان لمحمد صلى الله عليه وعليهم اجمعين * وجملة الانبياء مائة الب واربعة وعشرون الفا والمرسلون منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر واهل الكافة منهم سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وداوود ومحمد صلى الله عليه وعليهم اجمعين والعرب منهم اربعة هود وصالح وشعيب ومحمد صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين واربعة منهم بعثوا بالسيب داود ويوشع وموسى ومحمد صلى الله عليه وعليهم اجمعين واربعة منهم لم يموتوا الى الان عيسى وادريس

في السماء والخضر والياس في الارض * من له اسمان من الانبياء اربعة يعقوب وهو اسرائل وعيسى وهو المسيح و يونس وهو ذو النون ومحمد وهو احمد صلى الله عليه وعليهم اجعين وثلاثة منهم سريانيون ادم وشيث وادريس * الاجداد منهم ثلاثة ادم ونوح وابراهيم * اولو العزم خمسة * شعر

اولو العزم نوح والخليل كلاهما * وموسى وعيسى والنبي محمد

السنة على وجهين ما فعله النبي عليه السلام ولم يامر به فهو نافلة والعمل به فضلية وتركها لا عقاب عليه والسنة التي عملها وامر بها واجب عملها والعمل بها فريضة وتركها يعاقب عليه والكفر على وجهين كفر نفاق وكفر شرك والشرك على وجهين شرك جحود وشرك مساوات * النفاق على وجهين نفاق خيانة ونفاق تحليل وتحريم * الايمان على وجهين توحيد وغير توحيد * التوحيد على وجهين قول وعمل لا يسع جهل التوحيد ولا تركه ولا يسع جهل الشرك ولا فعله * الالزام على وجهين موسع ومضيق فالموسع اول اوقات الفرائض والمضيق اخر اوقاتها * الامر على وجهين توحيد وغير توحيد ويقال والى الله المسلمين ووالوه ومعنى والى الله المسلمين اوجب لهم الجنة ووالوه عملوا بما امرهم به ولا يقال والى الله نفسه ولا لم يوالها وعلينا ان نعلم ان لله جملة الملائكة ونقصد الى جبريل عليه السلام ونواليه ونعلم انه رسول رب العالمين الى محمد صلى الله عليه وسلم جاءه بالدين والقران والاسلام ونواليهم بالترحم دون الاستغفار ونحب لهم ما يوافق طبائعهم وقال بعض المشائخ انما يوافق طبائعهم وصول الهدايا الى المسلمين والعقاب للكافرين ومن دعا للملائكة بالجنة او قال ثوابهم الجنة فقد كفر ومن قال ذكور او اناث فهو مشرك وهل يقال لهم رجال

Digitized by Google

قيل ذلك ثقيل وقيل جائز لقوله تعالى وعلى الاعراف رجال قيل هم الملائكة وقيل قوم فيهم عجب وقيل قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم وقيل قوم ادانوا دينا من غير اسراف وقيل قوم خرجوا الى الجهاد من غير اذن ابائهم * وعلينا ان نعلم ان لله جلة المسلمين ونواليهم وقال يونس بن ابى زكريا علينا ان نعلم ان كل جلة غير الاخرى الملائكة جلة والجن جلة وبنو ادم جملة ومن لا يعرف ذلك فهو مشرك * وعلينا ان نعلم ان الانبياء كلهم ادميون وانهم من نسل ادم عليه السلام فان قيل لك هل يجب ان نعلم ان شرائعهم متفقة او مختلفة فقل ليس علينا ذلك ومن قال لا اعرف ادم عليه السلام فهو مشرك ومن قال ليس على من معرفته شيء فقد ومن قال لا اعرف محمدا عليه السلام فهو مشرك ومن قال ليس على من معرفته شيء فقد كفر ونافق وسمى ادم ادم لانه خلق من اديم الارض وسميت حواء حواء لانها خلقت من ضلع ادم القصير اليسرى ويستحب معرفة احد وعشرين من الملائكة اربعة منهم يختلفون على ابن ادم بين الليل والنهار واثنان مزكيان لاعمال بنى ادم وثمانية حملة العرش ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار وجبرائل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل واللوح المحفوظ ومالك الالهام والله اعلم * اشهر الحرم اربعة احد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم * واشهر المدة اربعة عشرون يوما من ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشرة ايام من ربيع الاخر * اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشرة من ذى الحجة وقيل عشرون منه وقيل ذو الحجة كله * الايام المعلومات عشرة ايام قبل يوم النحر والمعدودات ثلاثة ايام بعد يوم النحر واختلفوا فى يوم النحر هل هو من المعلومات

Digitized by Google

او من المعدودات فقال قوم من المعلومات وقال قوم من المعدودات وقال قوم معلوم ومعدود * وعلينا معرفة الكبائر وفرز ما بينهن اللواتى للشرك واللواتى للنفاق فالكاذب على الله منافق والمكذب لله مشرك فالكاذب على الله من قال ان الله بعث نبيا وهو لم يبعثه او انزل كتابا وهو لم ينزله والمكذب لله من قال ان الله لم يبعث نبيئا وهو مبعوث او انكر ما انزل الله من الكتب على انبيائه ومن انكر من الانبياء واحدا او من الكتب حرفا فهو مشرك والشاك فى شركه ليس بمشرك ما خلا ادم ومحمدا عليهما السلام لا يسع جهلهما ومن لا (1) يعرفهما فهو مشرك ومن انكر جملة الانبياء فهو مشرك والشاك فى شركه مشرك والشاك فى الشاك مشرك الى يوم القيامة * وليس منا من قال ان اسماء الله مخلوقة ولا من قال ان القران غير مخلوق ولا من قال ان اهل القبلة فى الولاية جميعا ولا من قال ان ابا بكر وعمر من الانبياء ولا من قال ان سلطانين يجتمعان فى سيرة واحدة ولا من قال ان الهجرة باقية بعد فتح مكة ولا من قال ان علم الديانة يدرك بغير تعلم ولا من قال ان جميع من يحل دمه يحل ماله ولا من زعم ان الامامة ليست بواجبة ولو كانت شروطها وولاية المسلمين توحيد والامر بها والتقرب والاستحلال توحيد والانكار لها والتخطيئة والجهل شرك * خمسة من لم يعرفها فهو كافر حقا معرفة المعبود والرضا بالموجود واقامة الحدود والوفاء بالعهود والصبر على المفقود

تمت العقيدة بحمد الله وحسن عونه

(1) Var. لم.

TRADUCTION

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

Qu'il répande ses bénédictions sur notre Seigneur Mohammed et lui accorde le salut !

'AQIDA DU TAOUH'ID

PAR LE TRÈS SAVANT CHEIKH 'AMER BEN DJAMI'A, QUE DIEU LUI FASSE MISÉRICORDE !

Louanges à Dieu qui a édifié le ciel sans colonnes[1] : il n'a ni commencement, ni fin, ni durée limitée : il connait les choses visibles et invisibles[2]. Il a destiné les uns à l'élection et les autres a la réprobation. Il est le Vivant ; il n'y a de divinité que Lui. Invoquez-le en lui offrant un culte pur et sincère.

Louanges à Dieu, maître souverain de l'univers !

J'ai trouvé le présent opuscule, traitant de la connaissance de l'Unité du divin créateur, transcrit en langue berbère.

Quelqu'un, dont je ne pouvais repousser la demande ni méconnaître l'excellence, m'a prié de le traduire du berbère en langue arabe, afin de rendre facile l'intelligence du texte et de permettre au lecteur de le graver dans sa mémoire.

---

(1) *Qorân*, sourate XIII, verset 2. *Ibid*, sourate XXXI; verset 9.

(2) *Qorân*, sourate VI, verset 73 ; sourate IX, verset 95 et 106 : *ibid.* XIII, 10 et autres sourates.

Digitized by Google

J'ai bien accueilli sa requête et me suis empressé de répondre à son désir, agissant ainsi en vue du bien.

Je compte sur l'assistance de Dieu, en qui je mets toute ma confiance. Lui seul me suffit ; car Il est le meilleur des appuis.

*
* *

Si l'on vous demande : Quel est le principe fondamental de la religion ? Répondez : La religion est la connaissance de l'Unité divine, en raison de la parole du Très-Haut : La vraie religion, aux yeux de Dieu, est l'Islâm [1].

L'Islâm n'est complet que par *la profession verbale* et *la pratique*.

La *profession verbale* consiste à confesser :

Qu'il n'y a d'autre divinité qu'Allah, seul et unique dans son essence, qui n'a ni associé, ni émule, ni rival, ni pair, ni semblable, ni pareil ;

Que Moh'ammed est son serviteur et son envoyé ;

Que ce qu'il a annoncé est la vérité, émanant de son souverain maître.

La *pratique* consiste à accomplir tous les préceptes divins.

Celui qui fait confession pleine et entière de ces trois articles, sans y rien retrancher, a le caractère complet d'Unitaire, au regard des créatures.

Mais il ne devient tel, aux yeux de Dieu, que s'il confesse dix articles, qui sont :

La croyance : 1° à tous les anges ;

2° A tous les prophètes et envoyés [2] ;

---

(1) *Qorân*, sourate XIII, verset 17. Deux autres passages du *Qorân* sont cités dans le commentaire d'Abou Solaïmân Daoud ben Ibrahim Thoulâti : « Quiconque désire une autre religion que l'Islâm, etc... » (Sourate III, verset 79). « Aujourd'hui j'ai parfait votre religion et mis le comble à mes bienfaits. J'ai agréé pour vous l'Islâm comme religion ». (Sourate V, verset 5).

(2) « Les fidèles croient en Dieu, à ses anges, à ses livres et à ses envoyés ». (*Qorân*, sourate II, verset 285). « Pieux est celui qui croit en Dieu et au jour dernier, aux anges et au Livre, aux prophètes ». (*Qorân*, sourate II, verset 172). Commentaire de Daoud Thoulâti.

Digitized by Google

3° A tous les livres révélés à tous ces derniers ;
4° A la mort[1] ;
5° A la résurection[2] ;
6° Au jour du jugement ;
7° Au compte des actions[3] ;
8° Au châtiment divin ;
9° Au paradis et à l'enfer ;
10° Il doit enfin croire que Dieu est le créateur de tout ce qui a été, sera et est[4].

Celui qui fait profession de foi pleine et entière en ces dix articles, sans y rien retrancher, a le caractère complet de l'Unitaire, aux yeux de Dieu et des créatures.

Celui qui omet un seul de ces points est infidèle envers Dieu ; celui qui met en doute son infidélité est lui-même *mouchrik* ; celui qui met en doute l'infidélité de ce dernier est également *mouchrik*, jusqu'au jour du jugement dernier.

Quand à celui qui fait profession de foi en tous ces points, il est illicite de verser son sang, de piller ses biens et de réduire en captivité ses enfants, en raison de la connaissance de l'Unité divine qu'il a acquise.

***

(1) Toute âme goûtera la mort ». (*Qorân*, sourate, IV. verset 182). « La mort que vous fuyez, vous atteindra un jour ». (*Qorân*, sourate LXII, verset 8). Commentaire de Daoud Thoulâti.

(2) « Dieu rappelera à la vie ceux qui sont dans les tombeaux ». (*Qorân*. Sourate XXII, verset 7).« Dieu vous ressuscitera etc... » (*Qorân*, Sourate LXIV, verset 7). Commentaire de Daoud Thoulâti. « Ils sortiront de leurs tombeaux semblables à des sauterelles dispersées ». (*Qorân*, sourate LIV, verset 7). « O hommes ! Si vous doutez de la résurrection, etc... C'est parce que Dieu est la vérité même et parce qu'il ressuscite les morts etc... (*Qorân*, sourate XXII, versets 5, 6 et 7). *Qaouâ'id El-Islâm* d'El-Djeit'âli, p. 23.

(3) On dit qu'à cette heure suprême, il y aura trois catégories parmi les humains. Deux d'entre elles ne seront pas soumises au compte : les prophètes qui iront en Paradis et les polythéistes qui auront pour partage l'Enfer. La troisième catégorie est celle des croyants dont les actions seront pesées. (Daoud Thoulâti. — Djeit'âli).

(4) Il faut entendre par là que nous devons croire à la prédestination et savoir que le bien et le mal qui en sont les effets viennent de Dieu. (Daoud Thoulâti).

Si l'on vous demande : Quelles sont les bases de l'Islâm ? Répondez : Elles sont au nombre de quatre :

La science[1];
La pratique ;
L'intention ;
La crainte scrupuleuse (du péché)[2];

* * *

Ses pierres angulaires sont au nombre de quatre :

La soumission aux ordres de Dieu ;
Le contentement à accepter ses arrêts ;
La confiance en son appui ;
L'abandon absolu à sa volonté.

* * *

Les bases de l'infidélité sont au nombre de quatre :

L'ignorance ;
L'opiniâtreté (à ne pas reconnaître la vérité) ;
L'orgueil ;
L'envie.

* * *

(1) Cette science est celle du *taouh'id* et celle qui concerne les prescriptions obligatoires. (Daoud Thoulâti).

(2) Il y a plusieurs degrés dans la vertu appelée *ouara'* :

Celle des gens honorables consiste à s'abstenir des choses formellement interdites ;

Celle des gens vertueux consiste à se tenir sur la réserve dans les cas douteux ;

Celle des gens craignant Dieu consiste à s'abstenir de ce qui n'est pas mal de peur d'être amené à faire ce qui est mal ;

Celle des gens véridiques et sincères consiste à s'abstenir de ce qui n'est pas mal, même quand il n'y a pas crainte d'être amené au mal, parce qu'il y a eu simplement contact répugnant ou origine douteuse. On raconte que Dzou'n-Noun l'Egyptien, étant en prison, souffrait de la faim. Une femme pieuse lui

Digitized by Google

Ses pierres angulaires sont au nombre de quatre :

L'amour du monde ;
La crainte autre que celle de Dieu ;
La passion mondaine ;
La colère.

***

Les flèches de l'Islâm sont au nombre de huit :

La prière ;
La dîme aumonière ;
Le jeûne ;
Le pélerinage ;
La visite des lieux saints ;
La guerre contre les infidèles ;
L'obligation de prescrire le bien ;
L'obligation d'empêcher le mal[1].

***

Trois choses concourent à parfaire l'Islâm :

La révélation ;
La *sonna* ;
Le *rai*.

---

ayant envoyé de la nourriture par le geôlier, il refusa de la manger parce qu'elle lui était arrivée par l'intermédiaire d'un homme injuste. (Daoud Thoulâti. — Djeit'âli).

(1) On doit mettre en pratique cette double prescription à laquelle les Abadhites attachent la même importance que les Mo'tazilites en y employant la main, la langue et le cœur. Ceux qui ont le commandement agissent par la main ; les savants par la langue ; le peuple par le cœur.

Le Prophète a dit : « Celui qui n'ordonne pas de faire les choses reconnues bonnes et ne défend pas de faire celles reconnues mauvaises, ne fait pas partie du peuple de Moh'ammed ». Il a dit également : « Voulez-vous que je vous indique un mort parmi les vivants ? — Quel est-il ? lui dit-on. — C'est l'homme qui n'empêche le mal ni avec sa main, ni avec sa langue, ni avec son cœur.

Ceux qui accomplissent cette double prescription sont les soldats de l'armée de Dieu.

De la révélation ont été extraites de nombreuses prescriptions, parmi lesquelles on en a choisi de préférence quatre :

La prière ;
La dîme aumonière ;
Le jeûne ;
Le pèlerinage, pour celui qui peut l'accomplir (1).

De la *sonna* ont été extraites de nombreuses prescriptions parmi lesquelles on en a choisi de préférence quatre :

L'*istindjâ* (2) ;
La circoncision ;
La lapidation (3) ;
La prière de l'*ouitr* (4).

Du *rai* ont été extraites de nombreuses prescriptions parmi lesquelles on en a choisi de préférence quatre :

Le Prophète a dit également : « Dieu maudit ceux qui ordonnent de faire le bien et ne le font pas eux-mêmes, et ceux qui empêchent de faire le mal et qui le font ». (Daoud Thoulâti).

Le *taghiir el-mounkar* donne lieu, au Mzâb, pour certains cas scandaleux, à de véritables manifestations publiques, sous la direction des t'olba composant les h'alqas des différentes villes.

(1) Voir pour les ouvrages à consulter sur ces matières A. de C. Motylinski. *Bibliographie abadhite. Bulletin de Correspondance africaine*, 1885.

Le traité le plus complet et le plus méthodique est celui du cheikh Ismâ'il ben Mousa el-Djeit'âli avec glose marginale de Moh'ammed ben 'Omar ben Abou Setta el-Qas'bi es-Sedouekchi. Il a été autographié en un volume in-4 de 429 pages, en 1297 de l'hégire, par les soins de Moh'ammed ben Yousof El-Bârouni et d'El-H'âdj Qâsem ben S'aid el-Bârouni qui ont commencé les premiers la publication des ouvrages historiques et religieux des Abadhites d'Afrique.

On peut consulter également le *Kitâb En-Nil*, bien connu, du cheikh 'Abd el-'Aziz ben Ibrahim, de Beni Isguen (imprimerie Bârounia, Le Caire 1305, 1er volume).

Dans l'édition la plus ancienne du volume, en tête duquel se trouve l''aqida, figure un traité sur le jeûne, par le cheikh Abou Zakarya Yah'ia El-Djenâouni et un autre concernant les cérémonies du pèlerinage, par El-Ouarâni.

(2) Pour l'*istindjâ*, sujet difficile à traiter « sans braver l'honnêteté », voir Djeit'ali (*Qaouâ'id El-Islâm*, p. 122, 123, 124).

(3) Il s'agit de la lapidation de l'homme et de la femme, en état de mariage, convaincus d'adultère.

(4) Sixième prière qui peut se faire à la suite de la prière de l''acha jusqu'avant l'aurore.

Digitized by Google

L'absence[1] ;

L'imâmat[2] ;

Le châtiment corporel de celui qui fait usage d'une boisson fermentée[3] ;

La part successorale des aïeux et aïeules qui est d'un sixième.

***

Il y a, dans notre religion, trois catégories bien distinctes d'individus, savoir :

Le musulman, qui confesse la foi et accomplit ce qu'il a confessé ;

L'hypocrite, qui confesse la foi mais qui est traître à sa confession ;

Le mouchrik, qui nie les vérités de la religion.

***

Trois prescriptions sont la sauvegarde de notre religion :

La *oulâia*, devoir d'amitié envers celui que nous savons faire le bien ;

La *barâa*, devoir de haine à l'égard de celui que nous savons faire le mal ;

L'abstention de tout péché.

D'après certaines opinions, on doit y ajouter l'*ouqouf* qui

---

(1) Les prescriptions concernant l'absence visent le cas de l'homme qui a disparu, lors d'une sortie nocturne dont on ne connaissait pas le motif, dans un voyage, un naufrage, un combat ou un incendie, sans qu'on puisse savoir s'il est vivant ou mort (Thoulâti).

(2) La prescription qui consiste à ordonner le bien et à empêcher le mal ne peut recevoir son application parfaite que par la constitution de l'imâmat.

L'imâmat devient obligatoire pour un peuple quand il possède en hommes, armes, chevaux, provisions, etc., une quantité égale à la moitié de ce que possède l'ennemi. Il faut également qu'il ait la science suffisante (Thoulâti).

(3) Celui qui fait usage des boissons fermentées est puni de quatre-vingts coups de fouets, par analogie avec la peine infligée au diffamateur (Thoulâti).

Digitized by Google

consiste à réserver son sentiment à l'égard de celui qu'on ne connait pas jusqu'à ce qu'on le connaisse.

***

Les barrières protectrices de la religion sont au nombre de trois :

La connaissance de ce qu'il n'est pas permis aux hommes d'ignorer un seul instant, c'est-à-dire la connaissance de l'Unité divine ;

L'accomplissement de ce qu'il n'est pas permis aux hommes de négliger, c'est-à-dire toutes les prescriptions obligatoires ;

L'absention de ce qu'il n'est pas permis aux hommes de faire c'est-à-dire tous les péchés.

***

Les voies de la religion sont au nombre de quatre :

La voie manifeste[1] *(zhohour)* ;

La voie de défense[2] *(defâ'a)*.

---

(1) La voie *manifeste* est la voie de principe, celle qui est obligatoirement prescrite, quand toutes les conditions requises pour la constitution de l'imâmat se trouvent réunies. C'est en cet état, ouvertement reconnu, que Moh'ammed se trouvait au moment de sa mort. C'est aussi dans de telles conditions qu'Abou Bekr et 'Omar ont exercé le pouvoir suprême sur toute la communauté musulmane, sans autre opposition que celle faite par quelques dissidents, comme les Râfidhites, qui ont contesté la légitimité de leur imâmat. En ce qui concerne spécialement leur secte, les Abadhites considèrent comme ayant eu légitimement le pontificat suprême, en *état manifeste*, les princes de l'Omân et, dans le Maghrib, Abou'l-Khat't'âb El-Ma'âferi, leur premier imâm proclamé à Tripoli par les Nefousa, ainsi qu' 'Abd er-Rah'man ben Rostem et ses successeurs. C'est seulement quand la puissance souveraine est établie ouvertement et pleinement qu'on peut appliquer, sans restriction, dans l'Etat musulman, les peines définies, telle que la mutilation, la flagellation, la lapidation ainsi que les prescriptions relatives à la perception de la dîme, à la mise à mort du *Mouchrik*, du rebelle ou du brigand, au paiement de la capitation, au partage du butin, etc... (Thoulâti, *Kitab en-Nil*, *Ma'âlim Eddin*, manuscrit inédit d' 'Abd el-Aziz ben Ibrahim, auteur du *Nil*).

(2) La voie de *défense* est celle que suivent les musulmans quand, en cas de danger, ils nomment un imâm temporaire chargé de défendre les droits de Dieu en combattant ses ennemis. Tel a été, lors de la scission causée par la ques

Digitized by Google

La voie de sacrifice[1] *(Chirâ)*;
La voie de secret[2] *(Ketmân)*.

La *voie manifeste* est semblable à celle d'Abou Bekr et d''Omar.

La *voie de defense* est semblable à celle d''Abd-Allah ben Ouahb Er-Râsibi.

La *voie de sacrifice* est semblable à celle d'Abou Belâl Mirdâs ben Djodeir[3].

La *voie de secret* est semblable à celle d'Abou 'Obeida Moslim ben Abou Kerima et d'Abou Cha'thâ Djâber ben Zaïd, que Dieu les agrée tous[4].

tion de l'arbitrage entre 'Ali et Mo'aouia, le rôle d''Abd Allah ben Ouahb er-Rasibi, imâm nommé par le groupe des adversaires de l'arbitrage, partisans du seul jugement de Dieu. On sait qu'il fut tué à Nahraouân avec la plupart de ses compagnons. Tel a été également, dans le Maghrib, Abou H'atim Ya'qoub el-Melzouzi qui reçut le titre d'imâm de défense, en 145 de l'hégire (762-763), à l'effet de repousser les troupes envoyées d'Egypte contre les Berbères (Thoulâti, *Chronique d'*Abou Zakarya. *Tabaqât de* Derdjini, *Djaouâhir d'*El-Berrâdi, *Siar* d'Ech Chemmâkhi, *Kitâb En-Nil, Ma'âlim Eddin, etc*).

(1) La voie de *sacrifice* (littéralement voie d'achat ou d'échange), est celle que suivent en désespérés les fidèles serviteurs de Dieu. Elle consiste à combattre pour la foi jusqu'à la mort. Des fidèles, au nombre de quarante au moins, font le sacrifice de leur sang pour le triomphe de la religion, *achetant* ainsi à Dieu le paradis *en échange* de leur vie. De là le nom de *Chorât* qu'ils prennent. Ils ne peuvent rentrer dans leurs demeures que lorsque leur nombre est réduit à trois. Toujours prêts à combattre, ils ne font que la prière abrégée tant qu'il sont en station chez eux ; ils la font complète dès qu'ils sont en marche contre l'ennemi (Thoulâti, *Ma'âlim Eddin* et autres ouvrages cités plus haut).

(2) La voie de *secret* est celle que suivent les musulmans quand il leur est impossible de triompher de leurs ennemis et de se constituer en état gouverné par un chef légitime de leur choix. C'était celle de Moh'ammed avant sa fuite à Médine, celle des groupes abadhites qui ont vécu cachés, sous les Omayades et les Abasides. C'est encore celle des Beni Mzâb et de leurs frères africains de Tunisie et de Tripolitaine.

(3) D'après une note très explicite du *Kitâb Ma'âlim Eddin* c'est H'odeir et non Djodeir qu'il faut lire. Abou Belâl était le frère de cet 'Oroua qui le premier prononça la formule du *tah'kim* : « Il n'y a d'autre commandement que celui de Dieu ! »

(4) Pour les biographies plus ou moins détaillées de ces personnages, consulter les chroniques abadhites d'Orient ou d'Afrique.

Digitized by Google

Il y a six choses auxquelles l'homme est tenu en même temps qu'à six autres :

La responsabilité en même temps que la majorité :

Le devoir d'ordonner le bien en même temps que celui d'interdire le mal :

La connaissance de Dieu en même temps que celle de son envoyé ;

La reconnaissance envers Dieu pour ses bienfaits en même temps que la connaissance des preuves de son existence ;

La crainte de Dieu en même temps que l'espérance en sa miséricorde ;

La *oualâia* en même temps que la *barâa*(1).

***

Nous reconnaissons devoir à Dieu l'hommage de vingt prières, dont huit d'obligation divine et douze d'obligation imitative :

---

(1) La question de la *oualâia* et de la *barâa* exigerait de longs développements pour être traitée complètement. Ce ne sont pas les documents qui font défaut. Tous les livres religieux de la secte donnent sur ces deux points des détails abondants et même surabondants, ce qui prouve l'importance que les Abadhites y attachent. La conception de la *oualâia*, en tant qu'obligation à l'égard de l'ensemble des musulmans ou du groupe des fidèles appartenant à la même communion n'est pas plus nouvelle que celle de la *barâa* qui s'exerce contre tous ceux qui sont hors de la communion des fidèles. Mais dans le système abadhite, la *barâa* emprunte un caractère particulier en devenant une mesure applicable, dans la communauté même, à toute individualité. Elle n'a été, certainement, à l'origine, qu'un adjuvant à l'obligation *d'ordonner le bien et d'empêcher le mal*. Mais ne faut-il pas compter sur les passions humaines ? L'âme des dévots n'est-elle pas plus souvent pétrie de fiel que de miel ? En lisant les chroniques abadhites anciennes, en étudiant l'histoire plus moderne du Mzâb et de ses luttes intimes, on ne peut manquer de reconnaître que cette mesure, destinée à concourir non seulement au maintien de la doctrine, mais aussi à la moralisation de la masse, a été entre les mains des imâms abadhites, des chefs de h'alqas et des clercs, un instrument permanent de domination et de division calculée. Elle est l'origine des nombreux schismes qui se sont produits dans la secte même. La *barâa* a pris au Mzâb le nom populaire et redouté de *tebria* : redoutée, parce que sous le couvert d'une mesure religieuse, elle entraînait avec elle des conséquences civiles et matérielles redoutables, en privant, temporairement ou à tout jamais, de son statut de musulman celui qui en était frappé. El Djeit'âli, dans son *Quaouâ'id-El Islâm*, a traité complètement et avec assez de méthode toutes les divisions

Digitized by Google

Celles d'obligation divine, sont :
Les cinq prières quotidiennes ;
La prière de l'Ouitr ;
La prière du Vendredi ;
Le pèlerinage pour celui qui a la possibilité de l'accomplir (pris au même titre que la prière comme acte de dévotion).
Celles d'obligation imitative, sont :
Deux rekâ's avant la prière de l'aurore ;
La prière des deux fêtes ;
La prière des morts ;
La prière nocturne de Ramadhân ;
La prière des éclipses lunaires ;
La prière des éclipses solaires ;
La prière du tremblement de terre ;
La prière derrière la station d'Abraham ;
La *sedjda* ;
La prière sur le Prophète, qui est un appel à la miséricorde divine.

***

Il y a trois catégories d'hommes :
Le musulman *(moslim)* ;
L'hypocrite *(moundfiq)* ;
Le *mouchrik* (polythéiste) ;

La *oualâia* se divise en quatre catégories, ou en sept, suivant une opinion :

La *oualâia* envers les musulmans, pris dans leur ensemble, due à ceux que nous connaissons et à ceux que nous ne connaissons pas, vivants et morts, hommes et génies.

La *oualâia* due à ceux qui ont été préservés du péché. Ce sont ceux que Dieu a mentionnés dans son livre et dont il a fait l'éloge, leur assurant le Paradis. Nous leur devons la *oualâia* et nous devons reconnaître qu'ils sont destinés au Paradis.

---

et subdivisions de la *oualâia* et de la *barâa*. C'est à son ouvrage qu'il faut recourir pour bien comprendre la théorie de la question et en étudier la pratique.

Digitized by Google

Ils comprennent dix hommes (ou groupes d'hommes) et dix femmes.

Les hommes sont :

1° Les prophètes ;
2° Les envoyés ;
3° Les prêtres vertueux ;
4° Les pieux cénobites[1] ;
5° Les compagnons de la caverne[2] ;
6° Les maîtres du fossé[3] ;
7° Le peuple de Younos[4] ;
8° Les magiciens de Pharaon[5] ;
9° Habib, le charpentier ;
10° Le croyant de la famille de Pharaon[7] ;

Les femmes sont :

1° Notre mère Eve[8] ;

---

(1) Ce sont les *qissisoun* et les *rohbân* mentionnés dans le *Qorân*, à qui Dieu a accordé le Paradis. Sourate x, versets 85, 86, 87, 88.

Les *rohbân* étaient soixante-dix hommes savants et pieux qui furent envoyés à Moh'ammed par le *Nadjâchi*. Moh'ammed leur ayant récité la sourate *Ia Sin*, ils se mirent à pleurer. D'après une autre opinon, il y avait, parmi ces envoyés du Négus, sept prêtres et cinq moines. Moh'ammed leur récita des passages du *Qorân*, et il versèrent des larmes. On dit encore que ce passage du *Qorân* vise trente Abyssins et huit moines de la Syrie qui embrassèrent l'islamisme lorsque les nouveaux croyants se réfugièrent chez eux. (Thoulâti, *Ma'âlim Eddin*).

(2) *Les Sept-Dormants* (*Qorân*, sourate xviii, versets 8 et suivants). Cf. Eth Tha'alibi, *Qis'as' el-Anbiâ*, Le Qaire, 1298 hég., in-8, p. 361-377 ; De Goeje, *De Legende der zevenslapers van Efesa*, s. l. (Leyde) n. d.

(3) Un roi du Yemen, nommé Dou Nouâs, juif de religion, faisait précipiter les chrétiens dans un fossé rempli de feu pour les contraindre à renoncer à leur foi. Il serait plus juste, comme le fait remarquer Djeit'âli, de dire en parlant de ces victimes à qui le paradis a été promis : les victimes des maîtres du fossé. (*Qorân*, sourate lxxxv, versets 4 et suivants). Cf. Eth Tha'alibi, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 384-387.

(4) *Qorân*, sourate x, verset 98.

(5) *Qorân*, sourate xxvi, versets 37 et suivants.

(6) H'abib en-Nedjer n'est pas nommé dans le *Qorân*. Il est fait allusion à cet homme qui aurait subi le martyre à Antioche dans la sourate xxxvi, versets 19 et suivants (Voir note de la traduction de Kasimirski, p. 356).

(7) *Qorân*, sourate xl, versets 29 et suivants. Thoulâti cite le verset 22 de la sourate vii.

(8) 'Abd el-'Aziz auteur du *Ma'âlim Eddin*, fait remarquer qu'Eve n'a pas été désignée nominativement dans le *Qorân*, mais qu'il ne peut y avoir de doute sur sa personalité puisqu'Adam n'eut qu'une femme. Il ajoute qu'elle vécut neuf cent soixante-dix ans et survécut soixante-sept ans et sept mois à Adam.

Digitized by Google

2° Sarah, femme d'Abraham[1];
3° Rahma, femme de Job[2];
4° Asia, femme de Pharaon[3];
5° Qinna, coiffeuse de la fille de Pharaon[4];
6° Hinna[5];
7° Minna[6];
8° Zoleikha, femme de Joseph[7];
9° Marie, fille d'ʿImran[8];
10° Aïcha, mère des croyants (que Dieu l'agrée !)[9].

La *oualâia*, en elle même, consiste à aimer avec le cœur et à louer avec la langue.

Si l'on vous dit : Comment se mérite-t-elle ?

Répondez : Par les œuvres pieuses.

A qui est-elle due ? A l'homme d'allure honnête, mais à celui seulement qui est connu pour bien agir ; celui-là seul la mérite.

Si l'on vous dit : A qui vaut-elle, la récompense divine ? Répondez: A celui qui la professe à l'égard de l'homme qui la mérite. On dit aussi que celui qui l'accorde et celui qui en est l'objet méritent ensemble la rétribution due aux bonnes œuvres.

Quiconque accorde la *oualâia* à celui à qui elle ne revient pas, est infidèle.

Quiconque tarde à l'accorder, alors qu'elle est due, est infidèle.

Le contraire de la *oualâia* est la *barâa*. Le contraire de la *barâa* est la *oualâia*.

Lorsque la *oualâia* est légitimement due, elle ne cesse que par la *barâa*.

---

(1) *Qorân*, sourate XI, versets 74 et suivants.

(2) *Qorân*, sourate XXI, verset 84, d'après Thoulâti et ʿAbd el-ʿAziz.

(3) Asia bent Mozah'em (ʿAbd el-ʿAziz). *Qorân* LXVI, versets 11.

(4) Qinna serait la femme du Croyant de la famille de Pharaon, Ezechiel (ʿAbd el-ʿAziz).

(5) Hinna ou Hanna, femme de Zacharie, mère de Jean (*Qorân*, sourate XXI, verset 90).

(6) Minna, femme d' ʿImrân, d'après Thoulâti (*Qorân*, sourate III, verset 31).

(7) *Qorân*, sourate XI, verset 50.

(8) *Qorân*, sourate XXI, verset 91 ; LXVI, verset 12. *Cf.* Eth Thaʿalibi, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 334-335 ; Weil, *Biblische Legende der Musulmaenner*, Francfort, 1845, in-12, p. 280-298.

(9) Le Prophète a dit : il n'y a que quatre femmes parfaites : Marie, fille d'ʿImrân ; Asia bent Mozah'em ; Khadidja bent Khouiled et ʿAïcha (ʿAbd el-ʿAziz).

Digitized by Google

Lorsque la *barâa* est légitimement appliquée, elle ne cesse que par la *oualâia*.

Nous avons le devoir d'observer la *oualâia* envers nous-mêmes, en nous repentant de nos fautes et en évitant les péchés.

La *oualâia* est due aux musulmans quand ils pratiquent pleinement leur religion.

La *oualâia* de Dieu envers les hommes est la connaissance qu'il a d'eux-mêmes, de leur retour final à lui et des degrés qu'ils occuperont dans le Paradis.

La *oualâia* des créatures à l'égard de Dieu consiste à accepter ce qu'il leur a ordonné.

La *oualâia* individuelle est légitimement due sous quatre conditions :

1° Il faut que les oreilles acceptent ce qu'elles entendent ;

2° Que les yeux soient satisfaits de ce qu'ils voient ;

3° Que le cœur approuve ce qui a été vu et entendu ;

4° Que celui qui en est l'objet suive la loi religieuse (de la secte abadhite).

Celui qui ne professe pas la *oualâia* envers un individu déterminé, lorsque toutes ces conditions sont remplies, est infidèle et *mounâfiq*.

En ce qui concerne l'assemblée des musulmans, nous devons la *oualâia* au sultan juste, à son secrétaire, à son ministre, à son trésorier et à tous les musulmans qui sont sous son autorité.

D'après une opinion, la *oualâia* est due à ceux qui renoncent au polythéisme pour entrer dans l'Islâm et à ceux qui renoncent à leur doctrine dissidente pour revenir à la doctrine de la vérité, lorsqu'il observent scrupuleusement leur religion.

La *oualâia* est également due aux enfants des musulmans.

Quant aux enfants des polythéistes et des hypocrites on doit attendre pour se prononcer à leur égard.

En ce qui concerne la *oualâia* des enfants des esclaves appartenant aux musulmans, il y a deux opinions.

La *barâa* se divise en quatre catégories, en six suivant d'autres, savoir :

La *barâa* à l'égard des infidèles, pris dans leur ensemble,

Digitized by Google

s'appliquant à ceux que nous connaissons et que nous ne connaissons pas, vivants et morts, hommes et génies ;

La *barâa* à l'égard de ceux qui ont fait l'objet de la menace divine, qui sont ceux que Dieu a nommés dans son Saint Livre, les destinant ainsi à l'enfer. Il est obligatoire pour nous de les considérer comme hors de la communion des fidèles et de savoir qu'ils sont destinés au feu de l'enfer.

Ceux qui ont fait l'objet des menaces divines sont :

Haman[1] ;
Qaroun[2] ;
Pharaon[3] ;
Nemrod[4] ;
La femme de Noé[5] ;
La femme de Loth[6] ;

La *barâa* à l'égard de tous les individus que nous voyons faire le mal. Il est obligatoire pour nous de tenir ceux-ci en *barâa* et de leur appliquer cette mesure ;

La *barâa* à l'égard du sultan injuste, de son secrétaire, de son vizir et de son trésorier. Elle ne s'applique pas à ceux qui sont sous son autorité ; car il peut se trouver parmi eux des musulmans qui sont tenus par l'obligation de sauvegarder leur existence.

La *barâa* de tous ceux qui sortent de l'Islâm pour entrer dans

---

(1) Haman, ministre de Pharaon (*Qorân*, XXVIII, 5 : XXIX, 38 ; XL, 25, 38).

(2) Le Coré de la Bible (*Qorân*, XXVIII, 76).

(3) Le nom de Pharaon, type de la tyrannie et de l'impiété, se trouve en maint passage du *Qorân*. Celui qui concerne spécialement sa damnation, cité par Thoulâti, dans le verset 25 de la sourate XX.

(4) Nemrod, fils de Kanaan, qui donna l'ordre de jeter Abraham dans la fournaise (*Qorân*, II, 260).

(5) *Qorân* LXVI, 10.

(6) *Qorân*, LXVI, 10. 'Abd El-'Aziz dit dans le *Ma'âlim Eddin*, qu'il faut ajouter à cette liste nominative les groupes ou peuples désignés par le *Qorân* comme 'Ad, Thamoud, le peuple de Noé, le peuple de Loth, les habitants de la forêt de Madian (*Qorân*, XV, 78 : XXVI, 176, etc.), le peuple de Tobba' (XLIV, 36 ; L, 13), les hommes de la citerne (XXV, 40, L, 12), ceux qui martyrisaient les compagnons du fossé, ceux qui transgressèrent le Sabbat (X, 61), ceux qui furent incrédules parmi les gens de la table (X, 61), et tous ceux qui sont morts sans l'Islâm.

le polythéisme et de tous ceux qui abandonnent la doctrine de la Vérité[1] pour celle suivie par les dissidents.

DIVISION

Quiconque connaît les six groupes de religions et ignore les règles qui les concernent est considéré comme ne les connaissant pas. Ce sont ceux dont Dieu a fait mention dans son livre, en disant ; « Certes ceux qui croient, ceux qui suivent la religion juive, les Sabéens, les chrétiens les mages et les polythéistes[2] ».

En ce qui concerne les musulmans, on doit leur appliquer les règles suivantes :

Percevoir la dîme aumônière sur les riches et en faire remise aux pauvres.

S'il se trouve parmi eux une troupe de rebelles, on les invitera à renoncer à l'erreur qui les égare en dehors de la bonne voie. S'ils y renoncent, on les laissera en paix. S'ils ne le font pas, il deviendra licite de verser leur sang et ils seront mis hors la communion des fidèles.

Si la troupe des musulmans l'emporte sur eux et qu'ils aient un abri où ils puissent se réfugier et se fortifier, on poursuivra leurs fuyards et on achèvera les blessés. S'ils n'ont pas un abri où ils puissent se réfugier et se fortifier, on ne poursuivra pas leurs fuyards et on n'achèvera pas leurs blessés.

Quant aux armes des rebelles, elles leur seront rendues ; d'après d'autres opinions, elles seront enterrées ou seront vendues et le prix de vente sera remis à titre d'aumône aux pauvres

---

(1) La doctrine ouahbite abadhite. Les Abadhites se donnent le nom de *ahl el-h'aqq* (gens de la vérité), *ahl ed-daou'a, as'h'âb ed-daou'a* (gens de la doctrine, compagnons de la doctrine), *ahl el-ouifâq* (gens de la conformité, conformistes) ; ils appellent leur secte *ed-daou'a* (la doctrine), *medheb el-h'aqq* (la secte de la vérité), *el-ferqa el-moh'iqqa* (la fraction véridique), *el-ferqa en-nâdjia* (la fraction sauvée). Tous ceux qui n'appartiennent pas à la secte sont appelés *mokhâlifouna*, opposants, non conformistes, dissidents), *ahl el-khilâf* (gens de l'opposition, de la dissidence, non conformistes).

(2) *Qorân*, sourate XXII, v. 17.

Digitized by Google

qui ont assisté au combat. Les musulmans devront mettre les rebelles hors de la communion en raison de leur rébellion[1].

Les règles fixées pour les gens des écritures[2] sont les suivantes :

Ils devront être invités à embrasser la doctrine du *taouh'id*. S'ils le font, ils auront les mêmes droits et les mêmes devoirs que les musulmans. S'il ne le font pas, on les invitera à payer la *djezia*, en employant la violence et en les humiliant. S'ils s'y soumettent et la paient, il deviendra illicite de verser leur sang, de piller leurs biens et de réduire leurs enfants en captivité. Il sera licite pour les musulmans de manger la chair de leurs bêtes égorgées et d'épouser parmi les femmes de leur religion, celles de condition libre. S'ils ne se soumettent pas et s'ils ne paient pas la capitation, il deviendra licite de verser leur sang, de piller leurs biens ; il sera interdit de manger les animaux qu'ils égorgent et d'épouser, parmi les femmes de leur religion, celles de condition libre.

Tout individu de leur communauté, majeur et saint d'esprit devra payer dix dirhems.

Le chrétien paiera deux dirhems en plus.

Les règles fixées pour les Mages sont les suivantes :

On les invitera à embrasser la doctrine du *taouh'id*. S'ils le font, ils auront les mêmes droits et les mêmes devoirs que les musulmans. S'ils ne le font pas, on les invitera à payer la *djezia*, en employant la contrainte et l'humiliation. S'ils s'y soumettent et la paient, il deviendra illicite de verser leur sang, de piller leurs biens et de réduire leurs enfants en captivité. Mais il est interdit de manger leurs bêtes égorgées et d'épouser leurs femmes de condition libre, qu'ils paient la *djezia* ou non.

Quant aux idolâtres, ils devront être combattus et l'on acceptera d'eux que le *taouh'id* ou la mort. Il est licite de verser leur

(1) Voir dans les auteurs abadhites et en particulier dans El-Djeit'âli, comme complément de ce chapitre, les détails donnés sur les rapports des Abadhites avec les dissidents ainsi qu'avec les gens soumis à la capitation. Il serait intéressant de relever dans les chroniques abadhites et les recueils religieux de la secte, les passages concernant les rapports entre les Berbères hérétiques d'Afrique et les Arabes orthodoxes ou chi'ites. A côté de l'antagonisme religieux qui a servi de prétexte à la résistance contre les conquérants, on voit percer le sentiment national qui se traduit par l'expression d'une haine non dissimulée envers l'Arabe envahisseur.

(2) Les Juifs, les Chrétiens et les Sabéens.

Digitized by Google

sang, de piller leurs biens et de réduire leurs enfants en captivité. Exception est faite pour les Qoraichites qui, en raison de la vénération due au Prophète, échappent à la captivité.

Le nombre total des livres révélés par Dieu à ses prophètes est de cent quatre, dont :

Cinquante révélés à Seth, fils d'Adam ;

Trente révélés à Idris (Enoch)[1] ;

Dix révélés à Abraham ;

Dix révélés à Moïse avant le Pentateuque ;

Et quatre livres qui ont établi la vérité : le Pentateuque révélé à Moïse, l'Evangile révélé à Jésus, le Psautier révélé à David, le Qorân révélé à Moh'ammed (que Dieu répande sur lui et sur eux tous, ses bénédictions).

Le nombre total des prophètes est de cent vingt-quatre mille, parmi lesquels trois cent treize sont des envoyés.

Sept ont eu l'apostolat universel :

Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, David et Moh'ammed.

Quatre étaient arabes : Houd[2], S'alih'[3], Cho'aïb[4] et Moh'ammed.

---

(1) Adam ayant reçu de Dieu des paroles de révélation établissant sa qualité de prophète, se conforma aux ordres du Seigneur et obligea ses fils à s'y conformer. Avant de mourir il leur recommanda l'obéissance et désigna comme leur chef son fils Seth, à qui Dieu révéla cinquante livres. Seth fut le premier qui ceignit un sabre. Ses frères lui obéirent à l'exception de Caïn. Avant de mourir, il désigna comme son successeur son fils Enos ; ce dernier désigna également avant de mourir son fils Qainan (Ki'nan), qui à sa mort désigna son fils Mahalil (Mahalaliel). Ce dernier transmit le pouvoir à son fils Ekhnoukh (Hénok ou Enoch), qui est Idris, surnommé l'Hermès ou Hermès et triomphe de la sagesse parce qu'il réunit la royauté, la mission prophétique et la sagesse. (*Ma'âlim ed-Din*). D'après la Genèse, Mahalaliel engendra Iared, et Hénok est le fils de Caïn. (Cf. ETH THA'ALIBI, *Qis'as' el Anbiâ*, p. 41-43 ; WEIL, *Biblische Legenden der Musulmaenner*, p. 62-67, et sur l'ensemble des légendes, LIDZBARSKI, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig, 1893, in-8°.

(2) D'après les uns fils de Chalikh (Chalah de la Bible), fils d'Arfakhchad (Arpaksad), fils de Sem, fils de Noé ; d'après d'autres, fils de Khouled, fils d''Ad, fils de Sa'id, fils d''Ad ; ou encore fils d''Abd 'Allah, fils de Khouled, ou fils d''Ameur, fils d'Arfakhchad (*Ma'âlim ed-Din*). Cf. ETH THA'ALIBI, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 52-57 ; WEIL, *Biblische Legenden*, p. 52-61.

(3) S'alih', fils d''Obeid, fils de Djaber, fils de Houd ; d'après d'autres, fils de Kanouh, fils d' 'Obeïd, fils de Thamoud, fils de Jacob (*Ma'âlim*). Cf. ETH THA'ALIBI, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 57-62.

(4) De la postérité de Madian, fils d'Abraham (*M'aâlim*). Cf. ETH THA'ALIBI, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 143-144.

Digitized by Google

Quatre ont été envoyés avec le glaive : David, Youchâ (Josué), Moïse et Moh'ammed.

Quatre ne sont pas encore morts : Jésus et Idris qui sont au ciel ; El-Khadhir et Elyâs qui sont sur la terre.

Parmi les prophètes quatre ont deux noms :

Jacob, qui est Israël ;

Jésus, qui est le Messie ;

Younos qui est Dzou'n Noun.

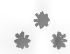
Moh'ammed, qui est Ah'med.

Trois sont Syriens : Adam, Seth et Idris.

Les ancètres parmi les prophètes sont au nombre de trois : Adam, Noé et Abraham[1].

Les hommes de résolution parmi les prophètes sont au nombre de cinq, désignés dans le vers suivant :

« Les hommes de résolution sont : Noé, l'ami de Dieu, Moïse, Jésus, et le prophète Moh'ammed. »



Il y a dans la *Sonna* deux parties distinctes :

Ce qu'a fait le Prophète et qu'il n'a pas prescrit de faire. L'œuvre est alors surérogatoire, et celui qui l'accomplit fait un acte méritoire ; l'abstention de cette œuvre n'entraîne aucun châtiment.

Ce qu'il a fait, en ordonnant de le faire ; l'œuvre, dans ce cas, est d'obligation et a le caractère d'un précepte canonique. Celui qui s'en abstient encourt un châtiment.

Il y a deux sortes de *koufr* : le *koufr* d'hypocrisie *(koufr nifâq)*, et le *koufr* de polythéisme *(koufr chirk)*[2].

---

(1) Adam, parce qu'il est le père du genre humain ; Noé, parce qu'il ne resta, après le déluge, que sa postérité ; Abraham, parce que Dieu l'a appelé père et parce qu'il est le père des 'Adnanites, comme Qoreich et autres tribus *(Ma'âlim)*. Cf. sur leurs légendes : ETH THA'ALIBI, *Qis'as' el-Anbiâ*, p. 21-42, 46-52, 62-86 ; WEIL, *Biblische Legenden*, p. 12-52, 68-99 ; GRUNBAUM, *Neue Beitræge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde, 1893, in-8, p. 81-132.

(2) La question du *koufr* a donné lieu à d'interminables controverses dans l'Islâm et parmi les Abadhites eux-mêmes. Comme le fait remarquer le cheikh 'Abd El-'Aziz, en citant à l'appui de son opinion divers passages du Qorân, le *koufr*, tout en ayant le sens général d'infidélité, est restreint ou absolu suivant

Digitized by Google

Il y a deux sortes de *chirk* : le *chirk* de négation (*chrik djoh'oud*), et le *chirk* d'assimilation (*chirk mousaouat*)[1].

Il y a deux sortes de *nifâq* : le *nifâq* de prévarication (*nifâq khiâna*), et le *nifâq* qui consiste à regarder comme licite ce qui est interdit, et comme illicite ce qui est permis (*nifâq tah'lil* ou *tah'rim*)[2].

La foi est de deux sortes : elle touche au *taouh'id* ou ne le concerne pas.

Il y a deux choses à distinguer dans le *taouh'id* : la profession verbale et la croyance sincère[3].

Il n'est pas permis d'ignorer le *taouh'id* et de s'en abstenir ; il n'est pas permis d'ignorer le *chirk* et de le pratiquer.

Le délai d'accomplissement des devoirs obligatoires peut être différé ou être étroitement limité.

L'obligation peut être différée au moment initial marqué pour son exécution ; elle devient étroitement limitée au moment final.

On distingue, dans ce qui est ordonné, ce qui concerne le *taouh'id* et ce qui est étranger.

---

qu'il s'applique au *nifâq* ou au *chirk*. Tout acte qui constitue le *koufr* est une transgression, mais toute transgression (*ma's'ia*) n'est pas une infidélité (*koufr*) ; il faut le *nifâq* pour qu'elle commence à avoir ce caractère. Tout fait de polythéisme (*chirk*) est une infidélité (*koufr*) ; mais toute infidélité n'est pas polythéisme. Le caractère général du *koufr* se précise donc par sa concomittance avec le *nifâq* et le *chirk*. De là la distinction faite dans l'*'Aqida*, entre le *koufr de nifâq* et le *koufr* de *chirk*.

La question des états (*manâzil*) a été traitée sommairement et méthodiquement dans un petit traité intitulé : *Ous'oul Ed-Diânât* du cheikh 'Ameur ben Ali Chemmâkhi, 'commenté par 'Omar El-Thoulâti. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« Nous professons que l'état de *nifâq* est entre l'état de foi (*imân*) et l'état « de polythéisme (*chirk*). »

« Nous professons que le *mounâfiq* n'est ni *moumen* (fidèle) ni *mouchrik*. »

« Nous professons que le *mouchrik* n'est ni *moumen* ni *mounâfiq*. »

« Nous professons que le *moumen* n'est ni *mounâfiq* ni *mouchrik*. »

« Celui qui donne à l'un le nom qui doit être attribué à l'autre est *kâfir*. »

« Nous professons qu'il n'existe pas d'état (*menzila*) entre la foi (*imân*) et le « *koufr* (infidélité). »

(1) Le *chirk* de négation consiste à nier Dieu lui-même, comme les matérialistes et les dualistes. Le *chirk* d'assimilation consiste à assimiler Dieu à ses créatures en ce qui concerne ses attributs, ses actes ou son essence (*Ma'âlim*).

(2) Le *nifâq* de trahison ou de perfidie consiste à trahir ce qu'on professe ouvertement en ne s'y conformant pas ou en n'y croyant pas intérieurement.

(3) Le mot عمل du texte doit être pris dans ce sens, d'après les commentaires cités.

Digitized by Google

On peut dire : Dieu aime les musulmans et les musulmans l'aiment. Le sens de cette phrase est que Dieu a destiné le paradis aux musulmans et que ceux-ci lui manifestent leur amour en se conformant à ses commandements.

On ne peut pas dire que Dieu s'aime lui-même ou qu'il ne s'aime pas.

***

Nous sommes tenus de savoir qu'à Dieu appartient la troupe des anges. Nous devons viser particulièrement Djibril, l'aimer et savoir qu'il a été le messager envoyé par le Maître Souverain de l'Univers à Mohammed et qu'il lui a transmis la religion, le Qorân et l'Islâm. Nous devons témoigner notre amitié envers les anges en appelant sur eux la miséricorde, mais non en sollicitant pour eux le pardon divin. Nous devons leur souhaiter ce qui convient à leur nature.

D'après certain docteur, ce qui convient à leur nature, c'est de transmettre les faveurs divines aux musulmans et de faire parvenir les châtiments aux infidèles.

Celui qui demande à Dieu d'accorder le paradis aux anges ou dit qu'ils auront le paradis pour récompense, est infidèle.

Celui qui dit que ce sont des êtres mâles ou femelles est *mouchrik*.

Peut-on les appeler hommes ?

D'après les uns, c'est une expression impropre, d'après d'autres elle est permise, en raison de la parole de Dieu : « Sur l' 'Araf, se tiendront les hommes, etc. ».[1] D'après diverses opinions, ces êtres seraient ou les anges, ou des gens vaniteux, ou des gens dont les bonnes actions égalent les mauvaises [2], ou des gens

---

(1) *Qorân*, sourate VII, versets 44 et suivants.

(2) Le cheikh 'Abd el-'Aziz fait remarquer qu'il y a là une erreur que les divers commentateurs ont négligé de relever. En effet, celui qui meurt en état de péché mortel reste sous le coup de la menace divine et est destiné à l'enfer, puisque l'état final réduit à néant toutes ses œuvres. D'autre part, celui qui meurt, avec la *touba* (repentir) mérite le paradis. Peut-être s'agit-il de ceux qui, morts avec la *touba*, mais sans une provision d'œuvres suffisante, seront soumis au compte jusqu'à ce que Dieu leur donne l'accès au paradis.

Digitized by Google

qui ont contracté des dettes sans faire de prodigalités, ou encore des hommes qui sont sortis pour la guerre contre les infidèles sans l'assentiment de leurs parents.

Nous sommes tenus de savoir qu'à Dieu appartiennent tous les musulmans et nous leur devons la *oualâia*.

Younos ben Abou Zakaryâ[1] a dit : Nous sommes tenus de savoir que chacune des espèces est différente de l'autre : les anges forment une espèce ; les génies une autre et les hommes une troisième. Celui qui ne le sait pas est *mouchrik*.

Nous devons savoir que tous les prophètes sont des hommes et appartiennent à la descendance d'Adam. Sommes-nous tenus de savoir si leurs religions sont concordantes ou différentes ? Répondez que nous n'y sommes pas tenus.

Celui qui dit : « Je ne connais pas Adam » est *mouchrik*.

Celui qui dit : « Je n'ai pas à connaître quoi que ce soit d'Adam » doit être laissé en paix.

Celui qui dit : « Je ne connais pas Moh'ammed » est *mouchrik*.

Celui qui dit : « Je n'ai pas à connaître quoi que ce soit de Moh'ammed » est *kâfir* et *mounâfiq*.

Adam a été nommé Adam parce qu'il fut créé du limon de la terre *(adim)*.

Eve a été nommée Eve parce qu'elle a été créée avec la côte gauche la plus courte d'Adam.

Il est recommandable de connaître vingt et un anges :

Quatre qui alternent auprès de l'homme pendant le jour et la nuit[2] ;

Deux qui contrôlent les actions des hommes ;

Huit qui sont les porteurs du trône de Dieu[3] ;

Ridhouân, gardien du Paradis ;

---

(1) Un des meilleurs disciples du célèbre Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben Bekr, l'organisateur des h'alqas (1re moitié du Ve siècle de l'hégire, Ed Derdjini, *Tabaqât*, f. 67 ; Ech Chemmâkhi, *Siar*, p. 393).

(2) Ce sont les anges gardiens (حفظة). On n'est pas d'accord sur le nombre des anges chargés de veiller sur l'homme et d'inscrire ses actions. Les uns n'en comptent que deux ; d'autres quatre. D'après une autre opinion, leur nombre n'est pas limité. (Cf. Reinaud, *Description des monuments du cabinet du duc de Blacas*, Paris, 1828, 2 v. in-8, t. II, p. 132-136.

(3) Les opinions varient : le trône serait porté par huit anges, huit mille anges ou huit rangs d'anges. (Thoulâti, *Ma'âlim*.)

Digitized by Google

Mâlek, gardien de l'Enfer ;
Djibril ;
Mikâïl ;
Isrâfil ;
'Azrâil ;
(L'ange qui porte sur son front) la planche conservée[1] ;
L'ange de l'inspiration divine.

Dieu sait seul la vérité !

Les mois sacrés sont au nombre de quatre. L'un est isolé, trois autres sont consécutifs.

Le mois isolé est Redjeb.

Les mois consécutifs sont Dzou'l-Qâ'da, Dzou'l-H'idjdja et Moh'arrem.

Les mois de la période (de l'armistice avec les polythéistes) sont au nombre de quatre, soit :

Vingt-quatre jours de Dzou'l-H'idjdja ;
Le mois de Moh'arrem ;
Le mois de S'afar ;
Le mois de Rebi'a El-Aououel ;
Dix jours du second mois de Rebi'a.

Les mois du pélerinage sont :

Chaououal ;
Dzoul'-Qâ'da ;
Dix jours de Dzou'l-H'idjdja ; d'autres admettent vingt jours et même le mois entier.

Les jours *marqués* sont les dix jours qui précèdent le jour des Sacrifices[2] ;

Les jours *comptés* sont les trois jours qui suivent la fête des sacrifices[3].

---

(1) La planche conservée sur laquelle sont inscrits les décrets éternels et immuables de Dieu concernant les humains et l'univers entier, est ou un ange, ou le front d'un ange, ou une table immense faite de lumière, de perle blanche ou de rubis et d'émeraude. (Citations de THOULÂTI et du *Ma'âlim.*)

(2) Voir *Qorân*, sourate IX, verset 1 ; VIII, 63 فليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى ايام معلومات . (*Qoran*, sourate XXII, verset 29.) Le Prophète a dit : Il n'est de jours ou le jeûne soit plus agréable à Dieu que pendant les dix premiers jours de Dzou'l-H'idjdja. (THOULÂTI.)

(3) واذكروا الله فى ايام معدودات (*Qoran*, sourate II, verset 199.)

Digitized by Google

Le jour des sacrifices doit-il être compris parmi les jours *marqués* ou les jours *comptés* ? Il y a divergence à ce sujet.

Les uns disent que c'est un des jours *marqués*; d'autres que c'est un des jours *comptés*, d'autres enfin que c'est à la fois un jour *marqué* et *compté*.

Nous sommes tenus de connaître les fautes graves et de distinguer celles qui mènent au *chirk* et celles qui mènent au *nifâq* (1).

Celui qui ment envers Dieu est *mounâfiq*.

Celui qui prête à Dieu le mensonge est *mouchrik*.

Celui qui ment envers Dieu est celui qui dit que Dieu a envoyé un prophète alors qu'il ne l'a pas envoyé ou qu'il a révélé un livre alors qu'il ne l'a pas révélé.

Celui qui donne un démenti à Dieu est celui qui dit que Dieu n'a pas envoyé un prophète alors qu'il l'a envoyé ou qui nie les livres que Dieu a révélés à ses prophètes.

Celui qui renie un seul des prophètes ou une seule lettre des livres révélés est *mouchrik*. Celui qui doute de son état de *chirk* n'est pas *mouchrik*, sauf en ce qui concerne Adam et Mohammed qu'il n'est pas permis de méconnaître. Celui qui ne le connaît pas est *mouchrik*.

Celui qui renie tous les prophètes est *mouchrik*; celui qui doute qu'il soit en état de *chirk* est lui-même *mouchrik*. Celui qui doute du *chirk* de ce dernier est également *mouchrik*, jusqu'au jour du jugement dernier.

Il n'est pas des nôtres celui qui dit que les noms de Dieu sont créés (2) ;

---

(1) Les petites fautes (صغائر) ou péchés véniels ne peuvent être l'objet d'aucune énumération ou classification. On procède, pour les déterminer, par élimination par rapport aux *Kebâïr*, كبائر, péchés graves, péchés mortels.

Tout musulman qui commet une faute grave est tout à la fois *infidèle*, *égaré* et *impie*. Sa faute est classée ou parmi les péchés graves de *prévarication*, ou parmi ceux de *polythéisme*, d'après les données indiquées dans l'*'Aqida* et suivies par les Abadhites purs qui forment la soixante-treizième secte, celle de la Vérité. (*Ma'âlim.*)

(2) Dieu est désigné par des noms, le Puissant, le Savant, le Voyant, etc. Les mots ne sont pas les noms de Dieu. Ils ne sont que l'expression de l'idée qu'ils contiennent. Comme vocables ils sont certainement créés. Mais comme idées, ils sont l'essence de Dieu même et ne peuvent avoir été créés. (*Ma'âlim.*)

Digitized by Google

Ni celui qui dit que le Qorân est incréé[1];

Ni celui qui dit que les gens de la qibla doivent être tous l'objet de la *oualâia*[2];

Ni celui qui dit qu'Abou Bekr et 'Omar sont des prophètes;

Ni celui qui dit qu'il peut y avoir à la fois deux sultans pour une même voie[3];

---

(1) Thoulâti, qui commente surtout pour la masse, ne dit rien sur ce point qui a fait l'objet de tant de controverses et a causé des désordres très graves dans l'Islâm. Mais les ouvrages plus anciens des Abadhites ont longuement traité la question. El Berrâdi, dans son catalogue (voir *Les livres de la secte abadhite*, op. cit.) cite un Abou Ibrahim el-R'edâmesi, auteur d'un traité dans lequel sont réfutés les arguments tendant à établir l'incréation du *Qorân*. On trouve dans le *Djaouâher* d'El-Berrâdi, une *risâla* de l'imâm Rostemide Aflah' ben 'Abd el-Ouahhâb, dans laquelle cette importante question est développée dans le sens admis par tous les Abadhites purs, celui de la création. Elle fait également l'objet d'un chapitre étendu dans le *Dalil oua'l-Borhân*, du cheikh Abou Ya'qoub Yousef ben Ibrahim es-Sedrati, d'Ouargla, mort en 570 de l'hégire (1174-75). (Imprimerie El-Bârounia, Le Caire, 1306, p. 50 et suivantes).

(2) On entend par gens de la qibla tous ceux qui se tournent vers la Ka'aba pour faire la prière. Les musulmans qui ne sont pas compris dans la *oualâia* sont ceux qui font la profession de foi verbale sans l'accompagner de la croyance intime et des œuvres *(Ma'âlim)*.

(3) Il ne peut exister à la fois deux souverains justes pour une même voie, contrairement à l'opinion émise par les Abadhites khelfites, qui prétendent qu'il peut y avoir un imâm pour chaque région, ce qui est contraire à l'*idjmâ'* *(Ma'âlim)*. Il ne peut y avoir deux imâms pour une même voie pas plus qu'il ne peut y avoir deux étalons pour un troupeau de chamelles, ou deux sabres pour un seul fourreau. Lorsque le Prophète fut mort, les Ans'ar dirent aux Mohâdjeriens : « Nous allons désigner un chef des nôtres et vous en désignerez un autre parmi vous. — Dieu nous en garde ! dit Abou Bekr. Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul envoyé et qu'un seul imâm ». (Thoulâti.) Comme nous l'avons indiqué plus haut, les Abadhites reconnaissent comme seuls souverains légitimes dans le Maghrib, Abou'l Khat't'âb et les princes de la dynastie des Rostemides. Il me paraît intéressant de citer in-extenso un passage du *Dalil oua'l-Borhân*, qui a trait aux souverains des différentes dynasties africaines jusqu'aux Almohades : « Les souverains injustes et tyranniques sont « ceux qui, ayant acquis le pouvoir par la violence, n'ont aucun souci de la « loi, ne cherchent pas à la faire exécuter et ne s'y conforment pas; qui « n'appliquent pas les préceptes concernant la *zekat*, les aumônes, l'*achour* et « le *kharâdj*; ne se préoccupent pas de régler les affaires du peuple, ni « d'appliquer les peines prescrites ou d'exercer le talion ; qui instituent, dans le « but seul de maintenir leur pouvoir, des règles arbitraires et contraires « à toutes lois; qui édifient des demeures et des châteaux dans lesquels ils « se fortifient en s'entourant de gardes et de soldats, portent la guerre et le « pillage dans les régions, perçoivent sur tous les biens des impôts et des « taxes, et emploient pour les servir des satellites et des sbires; qui font « ouvertement usage de boissons fermentées, de vêtements de soie ou d'ins- « truments de musique ; qui, enfin, font régner la partialité et la tyrannie en « toutes choses.

Digitized by Google

Ni celui qui dit que l'obligation de fuir pour la religion subsiste après la conquête de la Mekke[1] ;

« Nous pouvons nommer parmi les sultans tyranniques qui ont exercé le « pouvoir chez nous, dans le Maghrib :

« La famille de Bologguin ben Ziri ben Menâd ben Menkouch, des S'anhâdja, « et ses enfants El-Mans'our, Bâdis, Temim ben el-Mo'izz ben Bâdis, El- « Mans'our ben Bologguin, El-Qâïd ben H'ammâd, Nâs'er ben Mans'our et El- « 'Aziz.

« Les rois des Beni Ifren, comme Maâd et Ziri :

« Les rois des Beni Maghraoua, de Sidjilmasa, de la famille des Beni Ouâ- « noudin, comme Mas'oud ben Ouânoudin, El-Kheir ben Moh'ammed, El- « Montas'ir ben Khazroun, El-Mo'izz ben Ziri ;

« Les rois de Ceuta, après eux qui sont les Beni H'ammoud et les Beni « 'Abbâd à Séville, les Beni H'abbous à Grenade, Ibn Somâdih' à Alméria, les « Beni Houd à Saragosse, les Beni El-Aft'às à Badajoz.

« Quand aux 'Obeidites qui ont régné avant dans le Maghrib, ce ne sont pas « des hommes ; ce sont ceux qu'on peut le mieux assimiler aux *nesnas*. Ils « sont restés les mêmes en Egypte depuis qu'ils s'y sont transportés.

« Quant aux Morabit'in (Almoravides), ils suivaient une règle religieuse : « Leurs princes, Yah'ia ben 'Omar, en premier lieu, puis Abou Bekr ben 'Omar, « Yousof ben Tâchfin, 'Ali ben Yousof et Tâchfin ben Yousof, en dernier « lieu, ont régné.

« Enfin, le Très-Haut, par l'intermédiaire du Mahdi et des soldats du *taouh'id* « qui ont proclamé la Doctrine de l'Unité du Maître des Mondes, a balayé ces « derniers, les faisant disparaître à tout jamais et avec eux les sectateurs de « l'anthropomorphisme. Louanges à Dieu, maître de l'Univers ! »

Il peut sembler étrange de voir un docteur abadhite de la valeur d'Abou Ya'qoub parler avec un tel enthousiasme de l'avènement des Almohades. Il ne faut pas oublier que, contemporain d'Ibn Toumert, il a assisté aux débuts du mouvement unitaire qui devait révolutionner l'Afrique du Nord. Il ne pouvait voir sans satisfaction, prévaloir dans le Maghrib une doctrine en accord sur bien des points avec la sienne et dont le triomphe amènerait la chute des *h'achouia*, des partisans du *tadjsim* et du *tachbih* que les Abadhites avaient en horreur. Il est du reste très probable qu'à l'époque où Abou Ya'qoub écrivit le *Dalîl oua'l-Borhân*, Ouargla était déjà sous l'autorité des Almohades.

Derdjini et Chammâkhi, après lui, rapportent dans leurs chroniques (*T'abaqât* et *Siar*) que, lors de la venue à Ouargla d'El-Fetrouchi, premier *da'i* envoyé par le Mahdi, les habitants de l'oasis songèrent d'abord à le mettre à mort ainsi que ses compagnons. Abou Ya'qoub les détourna de ce projet, en leur faisant comprendre quel avantage ils retireraient de leur soumission au Mahdi. Ils l'écoutèrent et virent se réaliser ses prévisions. Ouargla prospéra jusqu'au jour cependant où l'Almoravide Yah'ia ben Ish'aq El-Mayourqi la détruisit de fond en comble (626 hég.) *T'abaqât*, manuscrit inédit, *Siar*, de CHEMMAKHI, p. 444.

(1) Les versets du Qorân relatifs à l'obligation pour les musulmans de rompre avec les idolâtres de la Mekke, alors qu'elle était pays de guerre (*dâr h'arb*), ont été abrogés à la suite de la conquête de cette ville, devenue dès lors pays d'islâm (*dâr islâm*). Le Prophète a dit lui-même : Il n'y a plus d'émigration (*hidjra*) après la conquête de la Mekke (THOULÂTI, *Ma'âlim*).

Digitized by Google

Ni celui qui dit que la science de la religion peut s'acquérir sans être apprise(1) ;

Ni celui qui dit qu'il est licite de piller les biens de tous ceux dont il est licite de verser le sang(2) ;

Ni celui qui prétend que l'imâmat n'est pas obligatoire, même quand les conditions nécessaires de son établissement existent(3).

La *oualâia* envers les musulmans fait partie du *taouh'id*. Il est conforme au *taouh'id* de l'ordonner, de la pratiquer, en vue d'obtenir l'agrément de Dieu, et de l'admettre comme licite. C'est un acte de polythéisme de le nier, de le considérer comme une erreur ou de l'ignorer.

Est absolument infidèle celui qui ignore les cinq préceptes suivants :

Connaître le Dieu adorable ;

Se contenter de ce qu'on a ;

Se conformer aux commandements divins(4) ;

Se résigner à se passer de ce qu'on n'a pas ;

Tenir fidèlement ses engagements.

---

(1) Le verset d'appui cité par les Abadhites à ce sujet est le 123e de la sourate IX.

(2) Allusion à l'opinion émise sur ce point par les Azraqites.

(3) Cet exposé final, qui est le complément de l'*'aqida*, semble avoir été fait sous cette forme d'élimination pour faciliter au peuple l'intelligence de certains points de la dogmatique abadhite. Il est encore incomplet : on n'y voit, en effet, figurer ni la croyance à l'éternité des peines, point essentiel de la doctrine, ni la négation de la vue de Dieu dans l'autre monde sur laquelle les auteurs de la secte sont unanimes.

Il n'est pas non plus question dans l'*'aqida* de l'*istiouâ*, de la *balance (mizân)* et du *s'irat'*. Les docteurs abadhites refusent d'admettre ces mots comme l'expression d'une réalité. Ce ne sont pour eux que des métaphores.

L'*istiouâ* ne peut représenter pour Dieu le fait d'*être assis* sur son trône. S'il en était ainsi, ce serait un attribut corporel, incompatible avec la nature de Dieu, puisqu'il serait limitatif de son essence immatérielle, indivisible et non sujette aux accidents. Il faut entendre par là que Dieu embrasse tout dans sa science et sa puissance et que sa protection s'étend à l'Univers entier.

La *balance* n'est pas une balance réelle avec un fléau et deux plateaux, où seront pesés les feuillets sur lesquels sont inscrites les actions des humains. Il n'y a là qu'une métaphore destinée à exprimer l'appréciation par la justice divine des bonnes œuvres et des péchés.

Quant au *s'irat'*, on ne peut en douter. Dieu, dans sa puissance infinie, peut certainement, si telle est sa volonté, faire passer les croyants, avec la vitesse de l'éclair, sur un pont plus mince qu'un cheveu, suspendu au-dessus de la géhenne. Mais n'est-il pas permis de voir dans le *s'irat'* le chemin de la vraie foi, si difficile à suivre qu'il est comparable au tranchant effilé d'un sabre ? (*Ma'âlim*).

(4) Les commentateurs font remarquer que le mot حدود a ici le sens de احكام et citent à l'appui de cette interprétation, le verset 229 de la sourate II, du *Qorân*, وتلك حدود الله * فان خفتم الا يقيما حدود الله

APPENDICE

De longs développements seraient nécessaires pour l'exposé des théories concernant la prédestination, la prémotion et le libre arbitre, points sur lesquels il n'y a pas accord absolu entre l'école des Nefousa et celle du Maghrib central.

Le cadre restreint de ce travail ne me permet pas de m'étendre sur ces sujets.

La liste des ouvrages à consulter pour l'étude de la dogmatique des Abadhites est assez longue. Il faut y comprendre, outre les *'Aqâid* et leurs commentaires, signalés dans l'introduction, les livres historiques ou biologiques, dans lesquels les questions dogmatiques ont incidemment une assez large place, les ouvrages d'apologétique et de polémique, dont quelques-uns, surtout au moyen âge, ont une valeur réelle et sont précieux, non seulement pour la connaissance des doctrines abadhites, mais pour l'étude des sectes philosophiques et religieuses de l'Islâm.

Parmi ces ouvrages, les uns ont été édités par les Abadhites d'Afrique ; d'autres, moins recherchés ou plus rares, n'ont pas été encore publiés.

Ouvrages publiés :

Kitâb El-Djaouâhir, du cheikh Abou'l-Fadhl Abou'l-Qâsem ben Ibrahim el-Berrâdi, 1 vol. in-8° autogr., 239 pages, 1302 hég.

Kitâb Es-Siar, d'Abou'l-'Abbâs Ah'med ben Sa'îd ben 'Abd el-Ouâh'id ech-Chemmâkhi, 1 vol. autogr. de 600 pages, 1301 hég.

Kitâb ed-Dalil oua'l Borhân, d'Abou Ya'qoub Yousof ben Ibrahim es-Sedrâti el-Ouardjelâni, 3 tomes en 1 vol. autogr., 443 pages, 1306 hég.

Qaouâ'id el-Islâm, d'Ism'aïl ben Mousa el-Djéit'âli, avec glose d'Abou 'Abd Allah Moh'ammed ben 'Omar ben Abou Setta el-Qas'bi Es-Sedouikechi, 1 vol. autogr., 429 pages, 1297. Les 100 premières pages sont consacrées à la partie dogmatique.

Qanât'ir el-Kheirât, du même auteur, 3 vol. autogr., 1307 ; 1er vol. en grande partie consacré aux questions dogmatiques, 494 pages ; 2e vol., 459 pages ; 3e vol., 566 pages.

Un recueil de *qas'idas* didactiques, autographié en 1293, 335 pages, comprenant : le *Kitâb ed-D'aim*, du cheikh Abou Bekr Ah'med ben Nezher el-'Omâni (29 pages pour la partie dogmatique) ; le diouân religieux d''Abou

Digitized by Google

Nas'r Fath' ben Nouh' où figure la *nounia* sur le *Taouh'id* (180 vers), la *Manzhouma* du cheikh S'alah' el-Djadoui ; le *diouân* du cheikh 'Abd Allah ben 'Omar ben Yahia el-'Omâni ; une qas'ida de l'imâm Aflah' ben 'Abd el-Ouahhâb ; les *diânât* du cheikh 'Ameur ben 'Ali ech-Chemmâkhi.

Une seconde édition du même recueil, 1304 hég., ne contenant pas les *Diânât*.

Kitâb el-Ouadh'a, du cheikh Abou Zakaryâ Yah'ya ben el-Kheir el-Djenâouni, avec glose du cheikh Moh'ammed 'Abou Setta el-Qas'bi. 1 vol. autogr., 692 pages, dont 116 consacrées à la dogmatique, 1305 hég.

Kitâb En-Nil ou'ach Chifâ El-'Alil, du cheikh 'Abd el-'Aziz ben Ibrahim, de Beni-Isguen (1305), 2 tomes autogr. en 1 vol. ou deux ; 1er vol. 367 pages ; 2e vol. 456 pages (*passim*, pour la partie dogmatique).

Je ne mentionne pas ici les productions contemporaines, comme celles du cheikh Moh'ammed ben Yousof At'fiech de Beni Isguen, non plus que les livres d'eucologie et les recueils de poésies religieuses, dans lesquels on peut cependant trouver quelques passages offrant un intérêt.

Manuscrits inédits que j'ai pu me procurer pendant mon séjour au Mzâb, de 1882 à 1888 :

Kitâb el-mouedjez fi tah's'il es-saoual ou tekhlis' ed-dzâll, du cheikh Abou Ammâr 'Abâ El-Kâfi ben Abou Ya'qoub ben Isma'il Et-Tenâouti, 10 cahiers grand format, ouvrage important d'apologétique et de polémique.

Le commentaire des *Djohalât* du même auteur 10 cahiers. Théologie.

Kitâb Ma'âlim Eddin, du cheikh 'Abd el-'Aziz de Beni Isguen, 21 cahiers. Exposition raisonnée de la foi abadhite, avec réfutation des arguments fournis par les partisans des autres sectes. Ouvrage méthodiquement conçu et savamment développé.

La chronique d'Abou Zakaryâ (Kitâb es-Sira oua Akhbar el-Aimma'), du cheikh Abou Zakaryâ Yah'ia ben Abou Bekr, d'Ouargla. Traduit par M. Masqueray, Alger 1878, in-8.

T'abaqât el-mechâikh, du cheikh Abou 'Abbas Ah'med ben Sa'îd ben Soleimân ben 'Ali ben Ikhlef Ed-Derdjini, 2 vol. 19 cahiers. Je n'ai signalé qu'un volume dans ma bibliographie abadhite ; je n'ai découvert l'autre qu'après la publication de ce travail.

Le *Siar*, du cheikh Abou Rabi'a Soleimân ben 'Abd es-Salâm el-Ousiâni (14 cahiers).

Plus un assez grand nombre d'ouvrages relatifs aux *forou'a* qu'il n'y a pas lieu de mentionner ici.

A. de C. MOTYLINSKI,

Professeur à la chaire d'arabe de Constantine,
Directeur de la Médersa.

Digitized by Google

LA COMMISSION D'AFRIQUE[1]

(7 JUILLET – 12 DÉCEMBRE 1833)

Le 7 juillet 1833, le maréchal Soult, ministre de la guerre et président du Conseil, proposait au Roi la création d'une commission « chargée de se rendre en Afrique et de recueillir sur les lieux tous les faits propres à éclairer le gouvernement sur l'état actuel du pays et sur les mesures à prendre pour en assurer l'avenir ». Partis de France à la fin du mois d'août 1833, les commissaires y rentrèrent au mois de décembre suivant. Ils rapportaient de nombreux documents et des renseignements de toutes sortes, qui furent discutés par une commission supérieure. Cette commission, dont ils firent eux-mêmes partie et qui comprenait, en outre, des députés et des pairs nommés par ordonnance royale du 12 décembre 1833, élabora un rapport d'ensemble qui fut soumis aux Chambres au cours de la session parlemen-

(1) Documents consultés :

A. — Documents manuscrits : Archives nationales, F 80, cartons 9 et 10 *(Commission d'Afrique)*. (Les pièces contenues dans ces cartons ne sont pas cotées). Archives du Gouvernement général de l'Algérie, carton 5.

B. — Imprimés : Procès-verbaux et rapports de la Commission nommée par le roi, le 7 juillet 1833, pour aller recueillir en Afrique tous les faits propres à éclairer le gouvernement sur l'état du pays et sur les mesures que réclame son avenir, Paris, Imprimerie royale, 1834, 2 vol., in-4°. Les documents relatifs à la première commission d'Afrique sont contenus dans le tome I de ce recueil, p. 1-477. Des extraits en ont été publiés dans l'ouvrage intitulé : *Colonisation de l'ex-Régence d'Alger*, documents officiels déposés sur le bureau de la Chambre des députés, Paris 1834, in-8°.

Digitized by Google

taire de 1834. Quelles raisons déterminèrent le Ministère à adopter une mesure de ce genre, comment la commission s'acquitta-t-elle de la tâche qui lui avait été confiée ; quel fut, enfin, le résultat de ses travaux, tels sont les différents points que nous essayerons d'élucider dans cette étude.

I

Pendant la session parlementaire de 1832-1833, la question d'Alger avait provoqué dans les deux Chambres, surtout dans la Chambre des députés, des discussions très vives. Les déclarations évasives faites jusqu'alors par les ministres, en particulier par Soult, en 1832, donnaient quelque créance à l'opinion répandue dans le public que la France, liée par une convention secrète, avait fait à l'Angleterre le sacrifice de sa conquête. Le langage agressif tenu par Lord Aberdeen à la Chambre des lords, en 1832[1], n'était pas de nature à dissiper ces inquiétudes. Cependant, dès le mois de février 1833, le duc de Broglie, ministre des affaires étrangères, s'était expliqué sur ce sujet de la façon la plus catégorique. « On a paru craindre, déclara-t-il, dans la séance du 19 février, qu'il n'y eût à l'égard de la France quelque convention secrète qui empêchât le Gouvernement de prendre tel parti que bon lui semblerait. Je dois rassurer la Chambre, il n'existe aucune convention, aucun engagement quelconque. La France est parfaitement maîtresse de faire à Alger ce qui lui paraîtra conforme à ses intérêts. »[2] Cette affirmation, le duc la renouvela dans la séance du 2 avril. Le député Mauguin s'était plaint des lenteurs du Ministère à prendre une décision et avait ainsi terminé son discours : « Je ne sais, Messieurs, et peut-être ignore-t-on en France, peut-être le plus grand nombre, même ceux qui sont initiés dans les affaires de l'Etat, ignorent-t-ils sous quelles conditions la conquête d'Alger a été faite. On parle d'engagements qui ont été pris sous le ministère Polignac, et si des engagements avaient été pris, je ne doute pas qu'on les exécutât. — Il n'en a été pris

(1) Séance du 6 mai et du 19 juillet 1832.
(2) Archives parlementaires, LXIX, p. 275.

aucun, répondit le duc de Broglie ».[1] Ce même jour, le commissaire du Gouvernement, M. Martineau, laissait entendre qu'on n'évacuerait pas l'Afrique. Le président du Conseil, de son côté, eut, à plusieurs reprises, au cours de la session, l'occasion de porter à la tribune de la Chambre des affirmations analogues. Le 8 mars, il assurait les députés qu' « il n'y avait, à l'égard d'Alger, aucun engagement pris avec les puissances, que nous pourrions faire d'Alger ce que nous voudrions, enfin que les mesures adoptées par le Gouvernement et les crédits militaires qu'il demandait rendaient peu vraisemblable que l'on put songer à une évacution du pays ».[2] Trois mois plus tard, le maréchal renouvelait de la façon la plus expresse cette déclaration. « Je répéterai, disait-il, en réponse à une interpellation du maréchal Clauzel, que le Gouvernement n'a pris aucun engagement avec aucune puissance; qu'il est entièrement libre de faire tout ce que l'honneur et l'intérêt de la France pourraient exiger; mais que, jusqu'à présent, il n'est pas dans sa pensée d'évacuer Alger; que sa conduite dans ce pays et sur toute la côte d'Afrique est d'affermir l'occupation et de n'y avoir rien à craindre contre tout venant. »[3]

Un fait semblait donc bien établi à la fin de la session de 1833: la France était maîtresse d'agir à son gré en Afrique. Mais comment userait-elle de cette liberté ? c'est ce que l'on ne pouvait encore prévoir. Le Ministère laissait bien entendre qu'il ne songeait pas à abandonner Alger, mais persisterait-il dans ces dispositions. Et, s'il se décidait à conserver nos possessions d'Afrique, se bornerait-il à entretenir des garnisons dans les villes de la côte occupées par nos troupes ou chercherait-il, au contraire, à soumettre à notre domination l'intérieur du pays. Se contenterait-il de créer des comptoirs commerciaux sur le littoral ou tenterait-il au contraire une œuvre vraiment colonisatrice ? Aucune de ces questions n'était encore résolue au début de 1833. Aussi la discussion du budget de la guerre, dans lequel étaient inscrites les dépenses relatives à l'Algérie, fut-elle des plus orageuses. Le ministre demandait un crédit de 460,000 francs

(1) Archives parlementaires, p. 270.
(2) Archives parlementaires, LXXXII, p. 270.
(3) *Ibid.*, LXXXV, p. 199.

pour les services civils et un crédit de 605,000 francs pour « mesures destinées à faciliter la colonisation ». Ces deux demandes fournirent, aux partisans comme aux adversaires de l'occupation, l'occasion d'inviter le Ministère à s'expliquer sur la politique qu'il entendait suivre en Afrique. M. de Sade, qui jugeait notre présence en Afrique non seulement inutile, mais onéreuse(1), se trouva d'accord avec MM. Gaëtan de la Rochefoucauld et Joly, qui l'estimaient au contraire avantageuse, pour réclamer du maréchal Soult des explications sur ce qu'il comptait faire. « Il serait à souhaiter, disait M. de Sade, que le gouvernement vînt vous proposer, le plus tôt possible, le plan qu'il croira devoir adopter, car une résolution de cette importance ne saurait être prise sans votre concours. Il est urgent que cette résolution soit connue aussitôt que possible, afin que si, ainsi que je l'espère, elle n'est pas pour le système de la colonisation, on puisse arrêter toute fausse spéculation bâtie sur des espérances trompeuses. »(2) M. de la Rochefoucauld rappela le vœu formulé par la commission du budget : « Il doit être permis d'exprimer le vœu que le Gouvernement se prononce promptement sur les destinées de cette possession, afin que la France sache si tant de millions jetés à la côte d'Afrique seront pour elle une nouvelle source de richesses ou s'ils ne produiront que de glorieux regrets. »(3) M. Joly, interprète des populations du Midi, intéressées d'une façon toute particulière au sort de l'Algérie, s'exprima en termes à peu près identiques(4).

La nécessité de se prononcer pour la conservation ou pour l'abandon de l'Algérie semblait donc urgente aux représentants des opinions les plus opposées. Mais une décision de cette importance ne devait pas être prise à la légère. Il importait auparavant de savoir quelles charges l'Algérie imposait à la France, et quels avantages celle-ci pourrait un jour en retirer. Or, les débats parlementaires avaient montré dans quelle ignorance on se trouvait à cet égard. Les hommes mêmes, qui étaient appelés

(1) Archives parlementaires séance du 3 avril 1833, LXXXII, p. 190.

(2) Archives Parlementaires. — Chambres des députés. Séance du 3 avril, t. LXXXII, p. 190.

(3) Archives Parlementaires. — Chambre des députés, t. LXXX. p. 711.

(4) *Ibid.*, t. LXXX, p. 717.

Digitized by Google

à voter le budget de 1833, eussent été fort embarrassés de dire à quel chiffre s'élevaient les dépenses relatives à l'Algérie, car, au lieu d'être groupées sous une rubrique spéciale, elles étaient disséminées dans les divers chapitres du budget de la guerre. Aussi les évaluations apportées à la tribune de la Chambre des députés étaient-elles assez vagues. Selon M. de la Rochefoucauld, l'Algérie coûtait à la France 25 millions par an(1) ; selon M. de Rigny, 18(2) ; selon le rapporteur du budget de la guerre, 21(3). De l'aveu général elle ne procurait au Trésor que 1,500,000 francs de recettes. Et cette charge déjà si onéreuse allait devenir plus lourde encore, si le Gouvernement cherchait à étendre l'autorité francaise au-delà de la zône restreinte occupée par nos troupes. Si les charges étaient indiscutables, les profits éventuels étaient fort incertains. M. de Sade n'hésitait pas à déclarer la possession de l'Afrique non seulement inutile mais à jamais onéreuse. A son avis, les avantages politiques, commerciaux, agricoles invoqués par les partisans de l'occupation étaient chimériques. L'humanité même, le désir d'améliorer l'état intellectuel et moral des populations indigènes, ne suffisaient pas à justifier, à ses yeux, la conservation de notre conquête. Aussi se proclamait-il tout prêt à appuyer les ministres « lorsqu'ils viendraient se dire disposés à renoncer à toute idée de colonisation et à tous les projets dispendieux, qu'elle traîne à sa suite(4) ». D'autres, au contraire, fondaient sur l'Afrique les plus grandes espérances. Non seulement ils regardaient la possession de ce pays comme une garantie de la prépondérance française dans la Méditerranée, mais encore ils escomptaient les bénéfices du mouvement commercial, qui ne tarderait pas à s'établir entre la France et sa nouvelle colonie, les profits qu'assurerait la mise en valeur du pays selon des méthodes modernes et rationnelles(5). « Cette vaste colonie, affirmait M. de Laborde, pourrait rapporter à la France les 150 millions, dont nos compatriotes étaient tributaires à l'étranger pour les cotons, les huiles, les soies. » Il

---

(1) Archives parlementaires. — Chambre des députés t. LXXXII, p. 270.

(2) *Ibid.*, t. LXXXII, p. 273.

(3) *Ibid.*, LXXXIV, p. 286.

(4) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Séance du 3 avril, t. LXXXII, p. 190.

(5) *Ibid.*, t. LXXXII. p. 192.

Digitized by Google

invoquait, à l'appui de ses assertions l'exemple de l'Egypte, dont le revenu s'était élevé en quelques années de 3 millions à 100 millions[1]. Plus optimiste encore, Clauzel voyait déjà l'émigration européenne détournée des Etats-Unis vers l'Afrique du Nord, la population s'accroissant de 3,000 individus, les droits de douane de 2 millions par an ; si bien, qu'au bout de sept à huit années, l'Algérie ne coûterait plus rien à la métropole[2]. Prévisions d'un optimisme quelque peu naïf, mais dont l'exagération même prouve assez combien les renseignements précis sur les ressources de nos possessions africaines faisaient encore défaut. Clauzel lui-même s'en rendait compte. Dans un discours prononcé le 3 avril, il approuvait « les observations des membres de la Chambre, qui se sont plaints d'être appelés chaque année à voter des fonds, sans avoir aucune donnée sur les avantages positifs que la nouvelle colonie doit procurer un jour à la métropole. Ils ont fait remarquer, avec raison, ajoutait-il, qu'aucun document officiel n'avait encore été publié sur cette matière, et, qu'au milieu des opinions diverses, qui se sont élevées, il était bien difficile d'asseoir un jugement sur cette question ».[3]

Cette pénurie d'informations risquait de rendre oiseux les débats des Chambres. Au cours de la discussion du budget de la guerre, les questions les plus diverses concernant l'Algérie avaient été abordées : aucune n'avait été résolue. Il n'en pouvait être autrement, tant que l'on n'aurait pas donné de solution au problème primordial, celui de l'abandon ou de la conservation de l'Afrique. Or, aucune indication n'avait été fournie, qui pût déterminer le Parlement à se prononcer dans un sens ou dans l'autre. C'est seulement après avoir examiné les ressources actuelles et le développement éventuel de la Régence, qu'on pourrait adopter

(1) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Séance du 3 avril, t. LXXX, p. 711.

(2) *Ibid.*, Chambre des députés. — Séance du 3 avril, t. LXXXII, p. 192.

(3) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Séance du 3 avril 1833, t. LXXXII, p. 192. Un autre député, M. Pelet, de la Lozère, avait déjà tenu dans la séance du 9 mars un langage analogue à celui de Clauzel. Il avait déploré, « l'ignorance où le public et les Chambres sont des dépenses engagées pour l'Algérie ». Il demandait qu'à l'avenir les dépenses de l'Algérie fissent un chapitre complet, afin qu'il fût possible de suivre « les progrès d'accroissement ou de diminution de ces dépenses et d'en varier, s'il était besoin, les applications, selon les vues qu'on se proposerait de réaliser dans la colonie d'Alger ». — Archives Parlementaires, LXXX, p. 715.

Digitized by Google

un plan de colonisation, et doter ce pays de l'organisme administratif dont il était encore dépourvu. Avant de mettre à l'épreuve le système de colonisation préconisé par Clauzel, avant de décider si l'Algérie resterait soumise au régime militaire dont M. de la Rochefoucault avait signalé les abus, ou si l'on instituerait un régime administratif plus conforme à l'esprit de la Charte et aux idées modernes, il importait de savoir si l'on resterait en Afrique ou si l'on évacuerait cette contrée. La majorité comprenait cette nécessité. Aussi, tout en accordant au Ministère les crédits qu'il demandait, elle exprima, à plusieurs reprises, le vœu que le Gouvernement se mit en mesure de fournir aux Chambres les éléments d'appréciation qui leur manquaient. « Que le Gouvernement, s'était écrié M. de Laborde dans la séance du 8 mars, s'entoure de toutes les lumières qu'il pourra réunir, et qu'il présente une loi spéciale, qui puisse encourager le commerce à coloniser le pays, et rendre moins pénibles à la France les sacrifices qu'on lui demandera pour cette entreprise à laquelle sont attachés son honneur et sa prospérité. »[1] « Les observations de M. de la Rochefoucauld, disait encore, le lendemain, le même orateur, les abus signalés par lui, montrent la nécessité où se trouve le Gouvernement de s'occuper sérieusement de cette question sous tous les points de vue, qui peuvent intéresser notre commerce, notre puissance et la dignité nationale. »[2] Une enquête s'imposait donc. Le programme en fut esquissé par Clauzel dans une interpellation adressée au ministre de la guerre le 18 juin 1833 : « Je terminerai en disant à MM. les ministres : « Voulez-vous occuper seulement quelques points de la Régence d'Alger ? Voulez-vous abandonner ou céder Alger ? »[3] Elle fut enfin réclamée en termes formels, par le rapporteur du budget de la guerre pour 1834, M. Hippolyte Passy. « Le temps écrivait-il dans ce rapport, en consolidant, en régularisant la domination de la France sur le sol africain, lui assurera-t-il un dédommagement suffisant des sacrifices auxquels elle est tenue ?... Vous savez sur ce point combien les avis sont partagés... Pour nous,

(1) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Séance du 8 mars, t. LXXX, p. 715.

(2) *Ibid.* Séance du 9 mars, t. LXXX, p. 719.

(3) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Séance du 18 juin, t. LXXXV, p. 199.

déjà nous l'avons dit, il nous est impossible de vous fournir aucun renseignement précis, d'affirmer même que les mesures prises par le Gouvernement sont conformes au but qu'il paraît se proposer... C'est au Gouvernement à lever tous les doutes, à terminer toutes les incertitudes. Que d'ici la session prochaine, une enquête ferme et sérieuse soit faite sur la situation d'Alger, que le soin en soit commis à des hommes assez éclairés pour ne pas céder aux entraînements de l'orgueil national, assez prudents, assez expérimentés, pour apprécier à sa juste valeur un de ces agrandissements territoriaux, dont les avantages font si souvent illusion aux meilleurs esprits, et les opinions encore flottantes trouveront la lumière qui leur manque. Jusqu'ici tout a été sacrifice de la part de la France ; il est temps qu'elle sache à quels dédommagements elle doit s'attendre ; il faut qu'elle apprenne enfin, si elle sème pour recueillir, ou si elle ne paie à si haut prix que la vaine satisfaction d'arborer son drapeau sur une terre étrangère. »[1]

II

La demande de M. Passy fut acceptée avec empressement par le ministère et le maréchal Soult s'occupa aussitôt de composer la Commission. Il engagea, à cette effet, des négociations avec divers membres de la Chambre des pairs et de la Chambre des députés, auxquels il se proposait d'adjoindre des officiers des armées de terre et de mer. Ces pourparlers furent assez laborieux. Une première combinaison, avec le général comte Guilleminot comme président, le duc de Mortemart, pair de France, MM. de la Pinsonnière, Piscatory, Reynard, députés, Monfort, maréchal de camp, inspecteur du génie, Fleuriau, capitaine de vaisseau, n'aboutit pas. Le comte Guilleminot déclina l'honneur qui lui était offert. Le duc de Mortemart refusa, en termes quelque peu dédaigneux, d'accepter les propositions qui lui furent faites. « J'étais prêt, écrivait-il au ministre de la guerre, le 5 juillet, à accepter une inspection ou mission militaire sur la côte d'Afrique,

(1) Archives Parlementaires. — Chambre des députés. — Rapport sur le budget de la guerre pour 1834, t. LXXXIV, p. 286.

Digitized by Google

si l'on me croyait capable de faire du bien et si l'on me donnait les pouvoirs nécessaires pour le réaliser. Quant à la Commission, convaincu qu'elle ne peut amener aucun résultat utile au pays, par des raisons que j'ai en partie fait connaître à Sa Majesté, j'y serais tout-à-fait inutile et déplacé et je vous prie de ne pas me désigner pour en faire partie. »[1] Le comte Tascher, que Soult avait songé à mettre à la place du duc de Mortemart, se trouvait aux bains de Louèche, en Suisse, et fut prévenu trop tard pour revenir en temps utile à Paris. M. de Sade, auquel le ministre s'était également adressé, prétexta un réglement d'affaires de famille pour ne pas se rendre en Afrique. Enfin, le général Bonet, pair de France, consentit à remplacer le comte Guilleminot. M. d'Haubersaërt fut substitué au duc de Mortemart, le capitaine de vaisseau Duval d'Ailly[2] au commandant Fleuriau, M. Laurence et M. Piscatory, députés, furent adjoints aux députés précédemment désignés. Après tous ces remaniements, la Commission se trouva constituée ainsi qu'il suit :

MM. le général Bonet, pair de France, *président*.
le comte d'Haubersaërt, pair de France.
de la Pinsonnière, député.
Laurence, député.
Piscatory, —
Reynard, —
Monfort, maréchal de camp, inspecteur du génie,
Duval d'Ailly, capitaine de vaisseau.
} *membres*

Ces divers noms furent proposés au roi, par le maréchal Soult, dans un rapport en date du 7 juillet, et approuvés par le monarque. Ce document exposait les raisons qui avaient déterminé la nomination de la Commission et indiquait l'objet de la mission qui lui avait été confiée. Il était ainsi conçu :

« Sire,

« L'occupation et le gouvernement d'Alger ont vivement excité depuis quelque temps l'attention des Chambres et du pays. Un intérêt bien naturel et bien juste s'attache au sort d'une contrée,

(1) Archives nationales, F. 80, carton 10.
(2) Ancien gouverneur de la Réunion.

Digitized by Google

où nos armées se sont établies par une expédition glorieuse, dont l'Europe entière a recueilli les avantages. On s'est demandé si ceux que la France est en droit d'y chercher pour elle-même seront une compensation suffisante des sacrifices que lui impose l'occupation et quel serait le système d'administration le plus propre à les assurer. Des passions politiques et privées se sont mêlées à ces questions. On a supposé au Gouvernement des intentions qu'il n'a jamais eues ; on a dénaturé ou méconnu ses actes ; on lui a ainsi rendu plus difficile l'accomplissement d'une tâche qu'on persistait à lui imposer.

« Pour éclaircir les doutes qui existent encore dans quelques esprits, plus encore que pour ôter tout prétexte à des attaques sans fondement, il a paru nécessaire de constater, d'une façon irrécusable, les faits qui se rattachent à l'occupation et à l'administration et à la Régence d'Alger, et, pour cet effet, d'en confier le soin à une commission composée d'hommes dont la position élevée, l'expérience et les lumières offrissent des garanties à tous les intérêts.

« Quelle que puisse être l'opinion, la conviction même du Gouvernement, sur les questions soulevées à cet égard, il est d'une haute importance de les résoudre, de manière à fixer toutes les incertitudes. Les investigations d'une commission, en éclairant les Chambres et le pays, achèveront d'ailleurs de l'éclairer lui-même ; elles le confirmeront dans ses convictions ou elles les rectifieront ; dans l'un et l'autre cas, elles donneront à ses actes l'autorité des faits et celle que la conscience publique ne refuse jamais à la bonne foi.

« J'ai, en conséquence, l'honneur de prier V. M. d'autoriser la création d'une commission spéciale qui sera chargée de se rendre en Afrique pour recueillir sur les lieux tous les faits propres à éclairer le gouvernement soit sur l'état actuel du pays, soit sur les mesures que réclame son avenir.

« Je propose à V. M. de former pour le moment cette commission ainsi qu'il suit... (ici les noms des commissaires).

« A son retour cette commission fera partie d'une commission plus nombreuse, qui aura à discuter les renseignements recueillis, pour présenter à ce sujet un rapport détaillé au Gouvernement.

« J'ai fait disposer tous les documents et instructions, qui

Digitized by Google

m'ont paru devoir préparer le succès de cette importante mission. Je n'attends pour les adresser aux membres de la commission, que l'approbation donnée par V. M. aux mesures qui font l'objet de ce rapport.

« *Le Président du Conseil,*
Ministre secrétaire d'Etat de la guerre.
« **Signé : Maréchal duc de Dalmatie.**

« Approuvé :
« Signé : Louis Philippe. »[1]

Le rôle de la Commission se trouve ainsi bien défini ; il n'est que consultatif. Les opinions exprimées par les commissaires n'engageront en rien le Gouvernement, qui restera libre de s'y conformer ou de ne pas en tenir compte. En somme, la création de cette Commission d'enquête était à la fois une satisfaction donnée à l'opinion publique, et, pour le ministère, un moyen de compléter et de contrôler les renseignements qu'il possédait déjà. Aussi bien, les commissaires n'avaient-ils aucune action sur les autoritées constituées en Afrique ; leur présence ne devait influer en rien sur les mesures, que le commandant par intérim du corps d'occupation jugerait à propos de prendre. « Sa mission, écrivait Sébastiani au général Voirol, en lui annonçant la nomination de la Commission, se borne à une haute enquête, qui a pour but de fixer l'opinion sur ce qui est et sur ce qu'il convient de faire. »[2]

La Commission une fois nommée, le gouvernement s'efforça de lui rendre facile, la tâche qu'elle avait à remplir. Dès le 22

(1) Commission d'Afrique. I, p. 1-3. — Les minutes conservées aux Archives Nationales, montrent que ce rapport avait été rédigé avec le plus grand soin. Il fut, en effet, remanié trois fois sur les indications du Conseil. Dans la première rédaction, après ces mots : « On a supposé au gouvernement... » on lit : « Le gouvernement de V. M., qui n'ignore pas ce qu'il y a d'intérêt personnel et même hostile à la France au fond de quelques-unes de ces attaques, ne peut pas non plus méconnaitre ce qu'il y a de loyal dans plusieurs autres, ce qu'il y a notamment de sage, de vraiment français, dans les diverses observations qui ont été produites à la tribune des deux Chambres, durant le cours de ces deux dernières sessions. »

De même la phrase suivante : « Il est de son devoir de déférer à un vœu unanimement exprimé dans les deux Chambres », insérée dans les deux premières rédactions, est remplacée dans la troisième, par ces mots : « Il est d'une très haute importance de la résoudre ». Archives Nationales, F 80 carton 10. Le ministère s'était, on le voit, piqué d'impartialité et s'était efforcé de tenir la balance égale entre les partisans de l'occupation et leurs adversaires.

(2) Sebastiani, ministre de la guerre par intérim, au général Voirol, 20 juillet 1833. Archives Nationales, F 80 carton 9.

juin, le ministre de la guerre avait ordonné de rédiger un programme des questions soumises à l'examen des commissaires[1]. « L'enquête confiée à la Commission, lisons-nous dans ce document, aura deux objets : préparer la solution des principales questions, qui se rattachent à l'occupation d'Alger ; constater l'état actuel des choses. »[2] Les divers problèmes, qui devaient solliciter l'attention des enquêteurs, étaient groupés sous six rubriques : I. Avantages et charges que peut présenter à la France l'occupation de la Régence d'Alger, comme position militaire, comme comptoir, comme colonie. — II. Si l'occupation doit être maintenue comme avantageuse à la France, quel est le système à suivre, pour former un établissement durable ; doit-on expulser les indigènes et les remplacer par une population européenne, ou convient-il, au contraire, de les faire entrer au nombre des éléments qui peuvent concourir au succès de l'établissement. — III. Quelles sont les relations à établir entre les Européens et les indigènes, qui peuplent la Régence, Turcs, Maures, Arabes, Kabyles. — IV. Quelles sont les mesures à prendre pour assurer le développement d'une société européenne à côté de la société indigène ? De la colonisation et des moyens de l'opérer ; du rôle du Gouvernement. Doit-on coloniser à ses frais ou se borner à assurer aux colons la sécurité et à entreprendre les travaux de première nécessité, en recourant, au besoin à la main-d'œuvre militaire ou à la main-d'œuvre pénale. — Du commerce : convient-il de fermer l'accès de la Régence au marchandises étrangères par l'établissement de droits prohibitifs, ou faut-il, au contraire, n'instituer que des taxes modérées ou même proclamer la liberté du commerce ? — Quels impôts directs ou indirects peuvent être créés ? — V. De l'administration : faut-il séparer ou réunir les pouvoirs civils, et militaires, et, au cas où l'on déciderait de les maintenir réunis, à qui l'autorité suprême doit elle être confiée ? — Quelles sont les mesures à prendre pour l'organisation de la justice, de l'administration financière, de l'administration municipale, bref, des principaux services publics. — VI. Constatation de l'état actuel : étendue de

(1) Programme des Instructions pour la Commission spéciale à envoyer en Afrique, I, p. 7-12.

(2) Programme... Commission d'Afrique, I, p. 7.

Digitized by Google

l'occupation militaire, situation de la colonisation, besoins des divers services, griefs de la population civile et militaire, modifications nécessaires pour « entrer dans le système, dont l'adoption aurait paru préférable ».

Ce programme fut complété au mois de juillet par des instructions plus détaillées, destinées, « non pas à limiter les investigations des commissaires, mais à les aider dans leurs recherches[1] ». Ils avaient, selon l'auteur de ce travail, un triple problème à résoudre : Que doit-on faire; quel doit être le but de l'occupation actuelle de la Régence d'Alger ? — Comment doit-on faire ; quels sont les moyens les plus propres à atteindre le but proposé ? — Qu'a-t-on fait ; quels sont les résultats obtenus jusqu'à ce jour et quel est l'état actuel des choses ? — Toutes les questions énumérées dans le « Programme » se rattachaient à l'un de ces trois problèmes. Le rédacteur des « Instructions » les examine à son tour. Quelques-unes de ces questions sont simplement rappelées ou traitées de façon sommaire ; d'autres, au contraire, sont étudiées avec le plus grand soin. Telles sont, par exemple, la question des rapports de la France avec les indigènes ; la question de la situation particulière faite aux habitants d'Alger par la capitulation du 5 juillet 1830 ; la question de la colonisation, et, enfin, celle du l'organisation administrative. Ces questions avaient, au cours de la session des Chambres, provoqué les débats les plus vifs. Il était donc naturel que le Gouvernement les exposât avec soin aux commissaires chargés de les résoudre.

Cet exposé, toutefois, ne saurait passer pour impartial. Le Gouvernement, en effet, avait déjà étudié tous ces problèmes ; il avait envisagé toutes les solutions qu'il était possible de leur donner ; il demandait aux commissaires de choisir entre elles plutôt que d'en chercher eux-mêmes de nouvelles. Il ne dissimulait même pas que son opinion était déjà faite. Aussi ne cache-

(1) Instructions pour la commission d'Afrique. *Commission d'Afrique*, t. I, p. 13-36. Ces instructions, destinées aux membres de la commission, restèrent tout d'abord manuscrites. Mais elles furent plus tard autographiées et mises à la disposition des membres de la commission supérieure, sur la demande du duc Decazes, président de cette commission. — Lettre du duc Decazes au ministre de la guerre, 20 décembre 1833. — Archives nationales, F 80, carton 10.

Digitized by Google

t-il pas ses préférences[1]. S'agit-il, par exemple, des relations avec les indigènes. Les « Instructions » éliminent tout d'abord, comme barbare et impraticable, la solution qui consisterait à exterminer les vaincus ; puis elles exposent, avec un grand luxe de détails, la politique suivie par les Turcs à l'égard des gens du pays ; elles en montrent les avantages et l'adaptation possible à la domination française. La Commission est ainsi discrètement mais habilement invitée à se prononcer pour l'adoption d'un système analogue ; il ne lui restera plus qu'à indiquer les modifications rendues nécessaires par la différence des idées et des mœurs entre les Turcs et les Français[2]. Et, de même, en étudiant les moyens de rattacher à notre cause les diverses populations de la Régence, l'auteur des « Instructions » n'hésite pas à reconnaître les fautes commises et à indiquer les mesures à prendre pour les réparer. On s'aperçoit bien vite que le Gouvernement désavoue la confiscation des biens des Turcs, le séquestre des biens des fondations pieuses, les désaffectations de mosquées, les spoliations illégales, bref, toutes les violences et toutes les injustices dont les Algérois avaient été victimes, et que M. de la Rochefoucauld avait dénoncées à la Chambre. Il est aisé de voir qu'il se rend compte de l'effet désastreux produit sur les indigènes par la non-exécution de la capitulation et qu'il est décidé à tenir compte de leurs réclamations[3]. Enfin, sur le point essentiel, sur la mise en valeur du pays, les « Instructions » s'expriment en termes significatifs qui ne laissent aucun doute sur la véritable pensée du ministère : « Le développement rapide de la colonie paraît être pour la métropole le premier avantage qu'elle doive se proposer. »[4] Pour obtenir ce résultat, il importe de ne pas écraser le commerce et l'industrie naissants ; il convient surtout d'encourager la colonisation. Sur ce point encore, le système préconisé par les « Instructions » apparaît de la façon la plus

(1) « La plupart de ces questions ont déjà une solution pour le Gouvernement ; mais il entre néanmoins dans sa pensée de les soumettre toutes à cette nouvelle enquête, afin que ses convictions, fortifiées et éclairées par elle, acquièrent une nouvelle autorité aux yeux des Chambres et du pays. » *Commission d'Afrique*, I, p. 15.

(2) *Ibid.*, I, p. 20-599.

(3) *Ibid.*, I, p. 18-199.

(4) *Ibid.*, I, p. 27.

Digitized by Google

nette. Elles sont hostiles à la colonisation officielle. L'expérience faite au début de la conquête atteste les tristes conséquences de l'intervention gouvernementale en cette matière. L'administration doit se borner à assurer, par de bonnes dispositions militaires et politiques, la sécurité des travailleurs ; à faciliter l'exploitation des terres et la vente des produits du sol par des travaux de desséchement ; par des primes décernées aux colons les plus méritants ; par la création de « jardins d'acclimatement », où seront expérimentées les cultures nouvelles ; par la construction de routes et de ports. Parcourons-nous les pages consacrées à l'organisation administrative et judiciaire, nous n'avons pas grand peine à y découvrir les sentiments du ministère. C'est là ce qui fait l'intérêt de ces « Instructions » : elles nous apprennent qu'elles étaient, en 1833, les idées du Gouvernement français sur l'Algérie. C'est dans ce document qu'il faut les chercher, car les discours prononcés par les ministres à la tribune des Chambres ne les laissent même pas soupçonner. La lecture des comptes rendus parlementaires nous conduirait peut-être à cette conclusion, que Soult et ses collègues se souciaient assez peu de nos possessions africaines. Les « Instructions » nous montrent, au contraire, qu'ils avaient étudié avec soin la question africaine et qu'ils avaient su mettre à profit non seulement les renseignements fournis par les officiers du corps d'occupation ou par les fonctionnaires civils, mais encore les opinions émises par les publicistes ou par les membres des deux Chambres. Le Ministère avait, croyons-nous, dès 1833, un plan d'organisation de l'Algérie, dont toutes les grandes lignes étaient arrêtées ; il eût été en mesure, s'il l'eût voulu, de le soumettre aux représentants de la nation. Mais il pensait, sans doute avec raison, qu'un projet présenté dans ces conditions susciterait les critiques de l'opposition ; il préféra attendre l'occasion de donner à ses propres desseins l'autorité morale qui leur manquait. Aussi saisit-il avec empressement l'expédient d'une enquête.

Non content de faire composer le « Programme » et les « Instructions[1] », le ministre mit en outre à la disposition des

(1) Les « Instructions » furent adressées au général Bonet, le 14 août, avec prière de les communiquer à ses collègues. (Lettre du Ministre de la Guerre au président de la Commission d'Afrique. Archives du Gouvernement Général de l'Algérie. Carton 5. Correspondance).

Digitized by Google

commissaires tous les renseignements propres à éclairer leur religion. Le bordereau des pièces remises au président de la Commission d'Afrique, le 7 août 1833, suffirait, à lui seul, à montrer que le général Bonet et ses collègues purent consulter, avant même de quitter la France, de nombreux documents inconnus du public et même des membres des deux Chambres. Parmi ces documents[1], quelques-uns étaient déjà anciens ; d'autres, au contraire, avaient été rédigés pour les besoins de l'enquête. Telle est, par exemple, la « Note sur les opérations militaires », qui contient des renseignements très précis sur l'effectif des troupes, la superficie des territoires occupés au mois d'août 1833, l'état des populations indigènes et leurs dispo-

---

(1) Bordereau des pièces remises à M. le Président de la Commission d'Afrique, le 7 août 1833 :

N° 1. Instruction pour la Commission d'Afrique.

N° 2. Note relative aux opérations militaires.

N° 3. Note sur l'occupation d'Alger.

N° 4. Remarques sur une note relative aux moyens de donner de la sécurité et un rapide développement à nos établissements dans la Régence d'Alger.

N° 5. Aperçus sur la colonisation d'Alger.

N° 6. Rapport fait au ministre, le 5 juin 1833, sur la proposition de réduire les droits sur la pêche du corail.

N° 7. Instructions données à M. l'Intendant civil, le 29 mai 1832, suivies des suppléments d'instructions de la même date et du 3 juin suivant.

N° 8. Rapport du 12 mai 1832, contenant deux ordonnances du roi, de la même date.

N° 9. Ordonnance du roi, du 1er décembre 1831, sur l'organisation de l'administration de la Régence.

N° 10. Note sur l'utilité d'un israélite fonctionnaire à Alger.

N° 11. Convention entre le général en chef de l'armée française et le dey d'Alger.

N° 12. Arrêté du général en chef, du 10 juin 1831, sur le séquestre des immeubles des Turcs.

N° 13. Arrêté du général en chef, du 30 novembre 1830, sur le domaine.

N° 14. Arrêté du 3 septembre 1830, portant que les propriétés du dey d'Alger et des Turcs sortis du territoire de la Régence d'Alger rentreront dans le domaine public et seront régies à son profit.

N° 15. Note sur les questions et sur les détails d'administration militaire que la Commission d'Afrique sera appelée à examiner.

N° 16. Résumé général du commerce de la France avec les Etats barbaresques.

N° 17. Pouvoirs donnés à Bouderba par ses compatriotes pour présenter leurs réclamations à M. le Ministre de la Guerre, le 28 janvier 1831.

N° 18. Demandes de Bouderba pour ses compatriotes, le 12 mars 1831.

N.-B. — M. le Président de la Commission demandera à l'Intendant civil communication du rapport sur l'organisation judiciaire qui a été adressée à M. le Garde des Sceaux, en octobre 1832, comme de tous les autres documents dont la Commission pourra avoir besoin.

Archives Nationales, F 80, carton 9.

Digitized by Google

sitions à notre égard[1]. Mentionnons encore six notes, relatives aux divers services de l'administration militaire (solde, équipement, casernement, hôpitaux, ambulances, transports[2]. Enfin, le 20 août, au moment même où la Commission se préparait à quitter la France, le Directeur du personnel et des opérations militaires au Ministère de la Guerre, écrivait au général Bonet, afin de l'informer des derniers événements survenus en Afrique. Il lui signalait, outre la soumission de quelques tribus, l'exécution de travaux d'utilité publique, telle que la réfection du pont de Boufarik et l'adoption, par le général Voirol, de mesures militaires et politiques, destinées à nous concilier les indigènes ou à assurer la protection de nos partisans. (Amnistie générale aux chefs ayant demandé l'*amân* ; organisation de spahis, etc... [3]).

Les commissaires purent donc, à Paris même, se documenter sur la plupart des questions qu'ils allaient avoir à résoudre en Afrique. Les chefs des services civils et militaires d'Alger, devaient en outre leur communiquer tous les renseignements qui se trouvaient en leur possession : « Vous préparerez, écrivait, le 20 juillet, le général Sébastiani, ministre de la Guerre par intérim, au général Voirol, pour les tenir à la disposition de la Commission, tous les documents, que vous croirez utiles au but de ses recherches ; vous lui donnerez les renseignements qu'elle vous demandera, vous l'aiderez, enfin, de tous vos moyens à remplir l'objet d'une mission à laquelle le Gouvernement attache

---

(1) Les points alors occupés par nos troupes étaient Alger, Bône, Oran. L'effectif de l'armée d'occupation s'élevait à 1,282 officiers, 26,236 hommes, 2,618 chevaux. Autour d'Alger, la ligne des avant-postes décrivait une circonférence d'environ 2 lieues et demi de rayon, à l'intérieur de laquelle la sécurité était complète. Au delà de cette ligne, les Beni Ghelil, les Beni Moussa, les Grachaa, se montraient bien disposés à notre égard, mais redoutaient les attaques des tribus hostiles. Le gouverneur de Blidah semblait vouloir entretenir de bonnes relations avec les autorités françaises. Coléah, au contraire, échappait complètement à notre influence. L'auteur de la note insistait sur la nécessité de créer un poste en avant de Douéra, afin de commander la Mitidja, et sur l'intérêt qu'il y aurait à prendre possession de Bougie, de Djidjelli, de Stora, de Cherchell et d'Arzew.

Ministère de la guerre. — Direction du personnel et des opérations militaires. — Bureau des opérations militaires. — Archives Nationales, F 80 carton 10.

(2) 10 août 1833. Ces notes avaient été rédigées d'après les réponses faites à un questionnaire spécial envoyé à tous les corps et services de l'armée d'occupation. — Archives du Gouvernement général, carton V (Correspondance).

(3) Archives du Gouvernement général, carton 5 (Correspondance).

Digitized by Google

une importance que vous ne manquerez pas d'apprécier. »[1] — « Si la Commission, écrivait encore Sébastiani au général Bonet, jugeait nécessaire de me demander d'autres documents, je m'empresserais de les mettre également à sa disposition. J'ai donné l'ordre aux autorités locales de faire de même pour les communications qu'elle pourrait avoir à leur demander, et je vous remets à cet effet trois lettres pour le général en chef, pour l'intendant civil et pour l'intendant militaire, que j'autorise à vous communiquer toutes les pièces et les renseignements qui peuvent se rattacher à l'objet de votre mission. »[2]

Les instructions du ministre furent exécutées de point en point. Les commissaires purent, sans difficulté consulter les documents et les rapports conservés dans les bureaux de l'administration. L'un de ces rapports est fort intéressant, et, par le soin avec lequel il avait été rédigé, et par les idées qui y étaient exprimées. C'est le rapport de l'Inspecteur des finances sur la colonie, du 3 juin 1833[3]. Toutes les questions que la Commission devait examiner s'y trouvent résumées sous une forme concise mais claire. L'auteur constate que la mise en valeur du pays est à peine

(1) Archives Nationales, F 80, carton 9.

(2) Archives Nationales, F 80, carton 9. — Archives du Gouvernement général, carton 5 (Correspondance).

(3) Archives du Gouvernement général, carton 5 (Documents et rapports). Outre le rapport de l'Inspecteur des finances, ce carton renferme encore diverses pièces, destinées à être mises à la disposition de la Commission :

1° Oran, sous le gouvernement du bey Hassan. (Note sur l'état du commerce intérieur et extérieur, par d'Escalonne ;

2° Remarques sur une note relative aux moyens de donner de la sécurité et un rapide développement à nos établissements de la Régence d'Alger. (Juin 1833).

3° Reconnaissance militaire d'Arzeu ;

4° Notes recueillies au fort d'Arzeu, le 16 octobre 1833 ;

5° Notes sur les cimetières d'Alger ;

6° Note sur les services administratifs de la Régence d'Alger ;

7° Note sur les vivres ;

8° Subsistances militaires ;

9° Transports ;

10° Couchage ;

11° Fourrages ;

12° Note sur le service des hôpitaux ;

13° Note sur les services administratifs de la Division d'Alger, par le sous intendant du Plantier ;

14° Lits militaires ;

15° Rapport sur le service des casernements à Bône ;

16° Renseignements sur les hôpitaux militaires ;

17° Situations et effectifs.

Digitized by Google

commencée. Les résultats obtenus ne correspondent ni aux efforts déployés ni aux dépenses engagées. Cet insuccès a pour cause les hésitations du Gouvernement à se prononcer sur le sort de l'Algérie. Il importe, avant tout, de déclarer Alger, colonie française. « Tant que cette déclaration n'aura pas été faite, les affaires seront languissantes, et nous n'aurons même pas le droit de dire que la colonisation ne peut se faire avec avantage, car, nous aurons négligé le moyen le plus puissant de faire une expérience complète. »[1] Mais une colonie ne saurait exister sans colons. Or, le peuplement de la Régence est possible, à condition de se montrer réservé dans le choix des individus autorisés à se fixer sur le sol africain, à condition aussi de ne pas recourir à la colonisation officielle. « Je crois surtout, écrit l'Inspecteur des finances, que l'Etat ne doit pas se charger d'une population misérable, dont il ne peut tirer aucun avantage. Facilitons l'agriculture et le commerce. Offrons leur des chances de bénéfices et la population s'augmentera d'elle-même. »[2] La tâche du Gouvernement est aisée. Il lui suffit de ne pas entraver les transactions commerciales par une fiscalité excessive et de garantir la sécurité et la santé des travailleurs par des mesures de défense et d'assainissement. « Le seul système utile se résume en deux mots : protéger et laisser faire. »[3] Il n'est pas douteux que la Commission n'ait apprécié ce rapport à sa juste valeur et n'en ait tiré parti. L'une des études les plus complètes qui sortirent de l'enquête, celle de M. de la Pinsonnière sur l'agriculture et la colonisation, est visiblement inspirée par le rapport de l'Inspecteur des finances, dont elle adopte les conclusions et reproduit, presque mot pour mot, divers passages.

Tout en accordant aux documents officiels la créance qu'ils méritaient, les commissaires devaient pourtant les contrôler par des écrits d'un genre bien différent : les brochures et les livres publiés pour porter à la connaissance du public les réclamations des colons et les doléances des indigènes. Les colons, et ce vocable désigne non seulement les propriétaires d'exploitations agricoles, mais encore les commerçants et les industriels, se

(1) Rapport de l'inspecteur des finances, p 5.

(2) *Ibid.*, p. 7.

(3) Rapport de l'inspecteur des finances, p. 12.

Digitized by Google

plaignaient de la tyrannie de l'administration. Ils protestaient avec véhémence contre les spoliations, les confiscations, les emprisonnements et les expulsions arbitraires, dont était victime la population européenne soumise au bon plaisir de l'intendant civil et du général en chef, privée de toutes les garanties dont jouissaient les Français de la Métropole. Aussi avaient-ils donné pleins pouvoirs à l'un d'entre eux, M. Cappé, pour « porter en personne leurs réclamations et leurs suppliques au Gouvernement et aux Chambres »[1]. Quelques mois plus tard, à la nouvelle de la nomination d'une commission d'enquête, les colons d'Alger écrivirent à Clauzel, qui s'était toujours montré un de leurs plus chauds défenseurs, une lettre que le maréchal s'empressa de transmettre au ministre de la guerre[2]. Ils y renouvelaient leurs griefs et leurs réclamations. Ils rappelaient les abus commis par l'armée, les injustices et la faiblesse de l'administration civile ; ils protestaient avec force contre les accusations calomnieuses que l'on se plaisait à porter contre eux ; ils assuraient que l'insuccès de leurs efforts provenait non de l'immoralité ou de l'incapacité qu'on leur reprochait[3], mais du régime qui pesait sur eux et paralysait leur initiative. « L'arbitraire dans toute sa laideur nous opprime et nous accable ; c'est à lui plus qu'à toute autre cause, qu'il faut attribuer le malaise et le peu de progrès de la colonie. L'unanimité des plaintes qui s'élèvent prouve que le mal est profond. Il le faut bien, car notre jeune colonie n'est point faite pour lutter avec ses gouvernants et l'opposition ne peut-être son état normal. Elle a besoin d'aide,

---

(1) Cf. *Quelques mots adressés à la grande Commission d'Alger*, par M. Cappé, Croix de Juillet et avocat, député à Paris de cette colonie, au sujet de sa mission et dédiés à la Chambre des Pairs et au Conseil d'État au nom des colons et des indigènes d'Alger. — Paris 1833, in-12, 31 pages ; — les pouvoirs donnés à M. Cappé sont reproduits p. 29.

(2) Le maréchal Clauzel au ministre de la guerre, 9 juillet 1833. Archives du Gouvernement général, carton 5 (correspondance).

(3) « Les colons de toutes les nations qui se sont joints à elle (à la population), par leur demi-civilisation, leur désir immodéré d'acquérir des richesses à tout prix, et les habitudes vicieuses qu'ils ont généralement introduites avec eux dans le pays, n'ont pu que participer encore à sa corruption. L'Afrique est le refuge d'un nombre considérable d'individus tarés ; ils y sont venus avec l'espérance de faire fortune par tous les moyens. » — Rapport sur la gendarmerie adressé, le 9 novembre 1833, au général Bonet, par le lieutenant Forcinal. — Archives du Gouvernement général, carton 5.

Digitized by Google

de conseil, de protection et non de perdre, dans des luttes toujours pernicieuses, des forces rares et utiles : elle le comprend fort bien. »[1]

Tout comme les colons, lès indigènes plaidaient leur cause auprès des membres de la Commission. A ce moment même paraissait le *Miroir*, ouvrage partial, inspiré par des préoccupations personnelles, où des accusations trop fondées se mèlent à des griefs calomnieux ou imaginaires. L'auteur de cet écrit, Si Hamdan Khodja, s'empressa de l'adresser aux membres de la Commission, avec une lettre où il faisait appel à leur justice et à leur impartialité. « L'honneur français, disait-il, serait fortement compromis, si ce qui se passe à Alger depuis trois ans devait subsister. Le gouvernement de S. M. le Roi des Français l'a tellement senti qu'il a envoyé sur les lieux une commission composée d'hommes honorables pour examiner de près l'état des choses. C'est de cette Commission qu'on attend le triomphe de la justice et de l'humanité, et c'est à elle que j'adresse un exemplaire de mon ouvrage, non que je prétende influencer son rapport et ses actes, mais parce que j'ai l'intime conviction que mes observations sur les fautes qui ont été commises pourront l'aider à réparer le mal et, surtout, à connaître la vérité....... Tout me dit que les membres de la Commission nommée pour indiquer les moyens les plus propres à alléger nos infortunes, sont mus par des sentiments d'équité, de droiture et d'exacte justice. Tout me dit qu'ils ont un cœur français et que l'honneur national est le premier mobile de leurs actions. C'est à des personnes douées de leurs sentiments que je dédie mon ouvrage, et non pas à ces hommes de salons qui ne savent rien sentir et qui sont presque toujours incapables de rien approfondir....... Non, les Algériens ne méritent pas qu'on les repousse de la société ; ils font partie de la famille humaine ; le sang qui coule dans leurs veines a, Messieurs, la même chaleur que le vôtre. Veuillez prendre en pitié leur position : un changement de système peut seul rétablir l'ordre à Alger et faire renaître la confiance. Le concours de vos hautes lumières a été jugé nécessaire, et les Algériens espèrent en vous. »[2]

(1) Archives du Gouvernement général, carton 5 (correspondance).

(2) 26 octobre 1833. Archives du gouvernement général, carton 5 (correspondance).

Digitized by Google

Les publicistes, enfin, estimaient utile de donner leur avis et de proposer leurs plans. Sans méconnaître l'importance des questions économiques soumises à l'examen des commissaires, M. Robineau de Bougon(1) dédaignait de les traiter et s'attachait exclusivement à la question politique. A son avis, la France ne pouvait, sans inconvénient, ni remettre l'Algérie à une puissance étrangère, ni la rendre à ses propres destinées. Elle devait donc la conserver, en la dotant, toutefois, d'une administration « habile et probe, confiée au pouvoir militaire ». Loin d'affaiblir le corps d'occupation, il fallait, au contraire, en porter l'effectif à 40,000 hommes, afin d'achever, à bref délai, la conquête du pays tout entier. Les frais considérables qu'entraînerait cette mesure seraient compensés par les progrès de l'agriculture et du commerce, conséquence inévitable du rétablissement de la paix. La création de ports francs à Alger, à Oran, à Bougie, ferait de la côte algérienne une des régions les plus riches du monde. L'hostilité de l'Angleterre, qu'objectent quelques esprits timorés, n'est pas à redouter. Cette puissance possède, en effet, de par le monde, un domaine assez étendu, pour laisser la France tirer à sa guise parti de sa conquête. Bien plus, une entente franco-anglaise est possible ; elle est même indispensable pour fermer l'accès de la Méditerranée aux adversaires les plus dangereux des nations occidentales, aux Russes.

III

Après six semaines employées à préparer ainsi ses travaux, la Commission se décida à partir pour l'Afrique. Le ministre de la guerre avait eu soin de demander un crédit spécial de 100,000 francs destiné à couvrir les frais de l'enquête, en sorte qu'il put attribuer à chacun des membres une indemnité de 8,000 francs. Le passage leur était assuré sur un bâtiment de l'Etat ; enfin, le

(1) *Quelques idées sur Alger et sur les travaux de la Commission* par M. Robineau de Bougon, ancien officier du genie, colonel de la garde nationale de Nantes, Paris-Nantes, septembre 1833, in-12, 49 pages. — Nous laissons de côté la brochure de Cappé : *Quelques mots à la Grande Commission* ; elle était, en effet, adressée à la commission supérieure et fut publiée seulement à la fin de l'année 1833.

Digitized by Google

palais occupé à Alger par le duc de Rovigo, et inhabité depuis le départ de ce général, avait été aménagé pour les recevoir[1]. Le général Monfort devança ses collègues. Le 16 août, il était à Toulon et annonçait au ministre son intention de s'embarquer le lendemain sur le brick *La Messagère*, à destination de Bône, dont il se proposait d'inspecter les fortifications. Il comptait rentrer à Alger le 4 ou le 5 septembre, c'est-à-dire au moment même où les autres commissaires y arriveraient[2]. Le général Bonet, MM. d'Haubersaërt, Piscatory, Laurence, de la Pinsonnière, Duval, Dailly, Reynard et leur suite[3] quittèrent Toulon le 28 août, sur la corvette de charge l'*Agathe*. Le 2 septembre, ce navire mouillait dans le port d'Alger et le lendemain les commissaires faisaient leur entrée officielle dans la ville. Ils y furent reçus avec solennité. Conformément aux ordres donnés par le ministre, le général Avizard, commandant de la place, vint les saluer à leur débarquement[4], tandis que la batterie de la marine tirait une salve de cinq coups de canon. Le 4e régiment de ligne, en grande tenue, formait la haie sur leur passage ; une garde de cinquante hommes, sous les ordres d'un lieutenant, fut placée au palais où ils avaient été installés. Puis les autorités civiles et militaires, la chambre de commerce, la commission de colonisation, les délégués de la société des colons, les négociants européens et les notables maures et juifs vinrent leur présenter leurs hommages. Dans les réponses qu'il fit à leurs allocutions, le président exposa le rôle de la Commission ; mais,

---

(1) Aperçu des dépenses relatives à la commission d'Afrique. — Ministère de la guerre, division des fonds et de la comptabilité générale, bureau d'Alger. — Archives nationales, F 80, carton 10.

(2) Archives nationales, F 80, carton 10.

(3) Les commissaires étaient accompagnés de MM. Cornély, aide de camp du général Bonet ; Normand, secrétaire de M. de la Pinsonnière ; Sautez-Labarrière, secrétaire de M. Laurence. M. Grimaud de Caux, publiciste, ancien rédacteur du *Nouvelliste*, avait demandé à être adjoint à la Commission d'Afrique ou à être autorisé à se mettre sur les lieux en communication avec elle. Lettre au ministre de la guerre, 5 juillet 1833. Archives nationales, F 80, carton 10. Il ne paraît pas qu'il ait été donné suite à cette demande. — A Alger, M. Joanny Pharaon fut attaché à la Commission en qualité d'interprète. *Moniteur Algérien*, 6 septembre 1833.

(4) Ordre du jour n° 449 du général Voirol sur les honneurs à rendre à la commission. Lettre de l'intendant militaire au ministre de la guerre, au sujet de l'exécution des mesures prescrites par le général en chef, 3 septembre 1833. Archives nationales, F. 80, carton 10. *Moniteur Algérien*, 6 septembre 1833.

tout en essayant de calmer les inquiétudes, il évita toute parole qui pût être regardée comme un engagement, pour ne pas risquer de diminuer la liberté d'appréciation de ses collègues ou de préjuger de leurs décisions ultérieures[1]. Quelques jours plus tard, un avis inséré dans la partie officielle du *Moniteur Algérien* indiquait au public le caractère de l'enquête dont la commission avait été chargée. « Plusieurs demandes ou réclamations ont été adressées à la commission d'Afrique ; c'est avec reconnaissance qu'elle reçoit tout ce qui peut appeler son attention sur les questions importantes et d'intérêt public. Mais il est de son devoir de prévenir les habitants de la colonie d'Alger qu'elle ne peut prononcer sur des demandes ou réclamations relatives à des intérêts privés. »[2]

Le 6 septembre, la Commission réunie sous la présidence du général Bonet, choisit pour secrétaire M. Piscatory, entendit la lecture des « Instructions » et examina la méthode de travail qu'il convenait d'adopter. Après une courte discussion, les commissaires reconnurent qu'il fallait, avant toute délibération, rassembler sur place les informations propres à éclairer leur religion. Il décidèrent donc de visiter Alger, Bône, Oran, et, autant que possible, tous les points de la côte occupés par les troupes françaises. Chacun des membres devait « parcourir le pays, entrer en rapport avec les hommes bien informés, recueillir des faits, des documents, des impressions ». Il fut, en outre, convenu que les commissaires se partageraient la besogne et que chacun étudierait une question en rapport avec ses occupations habituelles. L'examen de la question militaire fut confié au général Bonet, celui de la question maritime au commandant Duval d'Ailly. Le général Monfort se chargea des travaux du génie et des Ponts et Chaussées ; M. Laurence prit pour lui l'administration, la législation, l'organisation judiciaire ; les finances, les impôts, le domaine, échurent à M. d'Haubersaërt ; l'industrie, le commerce et les douanes, à M. Reynard ; l'agriculture et la colonisation furent réservées à M. de la Pinsonnière. Il demeurait d'ailleurs entendu que les diverses questions ainsi

---

(1) *Moniteur Algérien*, 6 septembre 1833. — Commission d'Afrique, procès-verbaux, I, p. 38.

(2) *Moniteur Algérien*, 14 septembre 1833.

étudiées, et aussi certains problèmes d'intérêt général seraient ensuite discutés par la Commission tout entière. Si elle le jugeait nécessaire, elle ferait alors comparaître les fonctionnaires et les particuliers capables de la renseigner ; elle les écouterait et les interrogerait. Les dépositions achevées et le débat terminé, les commissaires se prononceraient sur la question soumise à leur examen, puis le membre désigné à cet effet rédigerait un rapport dont les conclusions, approuvées par les commissaires, serviraient plus tard de base aux discussions de la Commission supérieure[1].

Le programme que la Commission d'Afrique s'était tracé comportait donc : 1° Une enquête sur les lieux ; 2° La discussion des éléments d'information ainsi recueillis. Les commissaires consacrèrent donc les premiers jours de septembre à visiter Alger, dont ils inspectèrent tous les établissements civils et militaires ; puis ils parcoururent le Sahel et la Mitidja, remontèrent le cours de l'Harrach, poussèrent même jusqu'à Blidah. Ils suivirent les routes nouvellement ouvertes, examinèrent l'emplacement des postes destinés à protéger le pays contre les incursions des Arabes, interrogèrent les Européens vivant dans les villages de Kouba, de Douéra, de Dely-Ibrahim, cherchèrent à se rendre compte de la valeur naturelle du sol et de la façon dont il était exploité par les Européens et par les indigènes. Ils remarquèrent avec étonnement le mode de culture et les instruments rudimentaires des Arabes ; ils constatèrent aussi que, soit ignorance, soit manque de ressources, la grande majorité de colons avaient suivi les errements des naturels[2]. Ils attribuèrent à cette mauvaise méthode l'échec des premières tentatives, comme aussi à l'emploi de procédés rationnels, le succès de certaines exploitations agricoles, telles que celles de MM. Lacroutz et Coupu, Roches[3] et Colombon. La Mitidja ne leur parut mériter la réputation d'extraordinaire fertilité qu'on lui attribuait en France. Ils furent frappés de l'étendue des marécages, dont le desséchement était nécessaire pour permettre, sans danger,

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 40-99.

(2) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, p. 380-599. — Discussion sur la culture et la colonisation, p. 236-395.

(3) Léon Roches : *Dix ans à travers l'Islam*, p. 22, éd. de 1904.

Digitized by Google

la mise en valeur du sol, du déboisement et de la désolation générale de toute cette région, enfin du rendement médiocre des cultures de céréales, sur lesquelles on avait fondé de grandes espérances. Les cultures arbustives, orangers, citronniers, mûriers, et surtout oliviers, pouvaient en revanche, assurer à ceux qui s'y consacreraient, des profits considérables. Les résultats obtenus par MM. Roches et Colombon, qui avaient entrepris des essais de plantation et de greffage d'oliviers, ceux de M. Lacroutz, qui avait réussi à fabriquer une huile d'olive d'excellente qualité « comparable à l'huile d'Aix », leur semblèrent mériter d'être signalés[1]. Enfin leur attention fut attirée sur les avantages que présenterait la culture de la vigne[2]. Mais l'avenir de la Mitidja était subordonné au rétablissement de la sécurité. Le pays était loin d'être pacifié ; la Commission eut l'occasion d'en faire elle-même l'expérience.

Le 10 septembre, en effet, les commissaires étaient partis pour Blidah, escortés de 4,000 hommes sous le commandement des généraux Voirol et Bro. En route, on apprit le meurtre du caïd Bouzeïd, partisan dévoué de la cause française, assassiné, la veille, au marché de Boufarik. La colonne n'en continua pas moins sa marche, traversa sans encombre Boufarik et arriva sous les murs de Blidah. Sur la demande d'une députation des habitants, les soldats ne pénétrèrent pas dans la place. Seuls le général Voirol et M. Piscatory, accompagnés de quelques officiers et d'un détachement de cavalerie entrèrent dans la ville, où ils ne restèrent que fort peu de temps[3]. Puis, les commissaires ayant déclaré qu'ils ne voulaient pas en voir davantage, on reprit la route d'Alger. Près de Boufarik, les soldats découvrirent le corps d'un cantinier et de sa femme, qui, s'étant écartés du gros de la colonne, avaient été surpris par des indigènes et massacrés. En outre, quelques centaines d'arabes étaient venus tirailler contre l'arrière-garde, sans autre résultat que de blesser

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 381.

(2) « La culture de la vigne est ici très facile et peu dispendieuse ; il serait peut-être facile d'en obtenir des vins précieux, tels que ceux de Malaga, Madère, etc..., mais il faudrait changer l'espèce de raisin, qui n'est cultivé que pour la table ». *Ibid.*, p. 383.

(3) Pélissier de Raynaud : *Annales Algériennes*, I, p. 312-399. — Rousset : l'*Algérie de 1830 à 1840*, I, p. 243. — Commission d'Afrique. Procès-verbaux, II, p. 223.

Digitized by Google

deux hommes. Mais les soldats, selon la mauvaise habitude qu'ils avaient alors, brûlèrent inutilement un grand nombre de cartouches. Le général Bonet, d'autre part, oubliant que ses fonctions de commissaire étaient incompatibles avec le commandement des troupes, donna des ordres qui se trouvèrent en contradiction avec ceux du général Brô. De là, une certaine agitation « qui fit croire à quelques Européens d'Alger, venus à la suite de la colonne, qu'ils avaient assisté à une bataille ». Mais, ainsi que le remarque Pélissier, il ne se produisit aucun désordre, et les troupes rentrèrent sans encombre à Alger. Cette échauffourée fit pourtant grand bruit. L'armée se plaignit d'avoir été obligée de battre en retraite ; le public blâma Voirol de ne pas s'être arrêté à Boufarik et de ne pas avoir contraint par des mesures de rigueur, telles que la destruction des villages ou la saisie des troupeaux, les habitants de la région à lui livrer les assassins de Bouzeïd et des deux Européens massacrés. Voirol, dont Pélissier apprécie la conduite en termes peut-être trop sévères(1), eut soin de se justifier dans un rapport adressé au ministre de la guerre. « J'aurais pu, dit-il, commencer des représailles auxquelles les coupables n'échapperont pas ; mais l'expédition, à cause de la présence des membres de la Commission, qui m'en avaient formellement exprimé le vœu, devait être toute pacifique. Il ne convenait pas que j'en changeasse l'objet, à l'occasion d'un événement, dont les suites pouvaient être ajournées. »(2) La Commission d'enquête, de son côté, déclinait toute responsabilité, et faisait placarder sur les murs d'Alger un avis où elle informait la population qu'elle n'entendait pas se départir du rôle qui lui avait été assigné. « Complètement étrangère aux opérations militaires, aussi bien qu'aux actes administratifs, elle en est témoin et les apprécie, mais ne devant y intervenir en rien, elle

---

(1) « Le commandement fut de fait tellement partagé dans la journée du 10 septembre, que la responsabilité morale doit l'être également, bien que la responsabilité légale ne puisse porter que sur le général Voirol... » PÉLISSIER : *Annales Algériennes*, I, p. 321. — Ce que Pélissier reproche surtout à Voirol, c'est d'avoir laissé sans protestation afficher l'« avis » de la Commission. « Il aurait, non seulement pu, mais dû suspendre sur le champ, de ses fonctions, le chef de la police, qui laissa afficher cette pièce, laquelle, dans une armée, ne pouvait être considérée que comme factieuse. Or, à cette époque, ce qu'on appelait l'établissement d'Alger, n'était encore qu'une armée. » *Ibid.*

(2) *Moniteur Algérien*, 20 septembre 1833, partie officielle.

Digitized by Google

n'en accepte en aucune mesure la responsabilité. »[1] Le conflit qui risquait de se produire entre la Commission et le général en chef fut pourtant évité et des explications réciproques mirent fin au malentendu. Il ne fut même pas nécessaire d'insérer au *Moniteur Algérien* la note qui avait été préparée à cet effet[2].

Les commissaires avaient d'aillleurs quitté Alger le 14 septembre, à destination de Bône. De leur inspection des établissements militaires de cette ville, ils rapportèrent la plus fâcheuse impression[3]. Les matériaux, et surtout les bras ayant manqué pour l'exécution des travaux de casernement, les logements étaient presque tous dans un état épouvantable ; les terrasses des maisons non réparées, les toits des baraques non terminés laissaient en maint endroit les troupes, et même les malades, exposés à la pluie[4]. En revanche, les environs de la ville lui parurent offrir à la colonisation un champ d'expériences beaucoup plus favorable que la Mitidja. Le sol y était plus fertile et moins marécageux, les travaux à entreprendre moins coûteux que dans les environs d'Alger. Sceptiques sur l'avenir de la Mitidja, les commissaires regrettaient que les premiers efforts des colons n'eussent pas été dirigés vers la plaine de Bône. « J'ai été tellement frappé du degré supérieur de fertilité, comparativement à la Mitidja, dit un des membres, que je voudrais que là aussi on commençât les travaux de desséchement. »[5] — « Les avantages

---

(1) *Moniteur Algérien*, 14 septembre 1833, partie officielle.

(2) Cette note était ainsi conçue : « L'avis, que M. le Secrétaire de la Commission d'enquête a fait insérer dans le *Moniteur Algérien* du 14 septembre, n'avait sans doute d'autre objet que de bien faire comprendre au public la mission dont cette Commission est chargée. Cependant quelques esprits malveillants ont supposé que la publication tardive de cet avis avait pour but d'insinuer un blâme sur la reconnaissance de Blidah. Cette interprétation, d'une démarche toute naturelle, est aussi blessante pour MM. les membres de la Commission, qui s'empresseraient de la repousser s'ils étaient ici, qu'elle est offensante pour le chef investi de l'autorité militaire à Alger, qui est loin de décliner en quoi que ce soit sa responsabilité. » Note à insérer dans la partie officielle du *Moniteur Algérien*. — Archives Nationales, F 80, carton 10.

(3) « La Commission du Gouvernement revenant de Bône a débarqué à Alger le 2 de ce mois. Ces messieurs ont trouvé les établissements militaires de Bône dans un état déplorable. Le Conseil d'administration, qui s'est réuni extraordinairement, a voté les fonds nécessaires pour subvenir aux premiers besoins du général d'Uzer. » Dépêche du général Voirol au ministre de la guerre, 5 octobre 1833, — Archives Nationales, F 80, carton 10.

(4) Commission d'Afrique. — Rapport sur les travaux publics, T. I., p. 315.

(5) Commission d'Afrique. — Procès verbaux, T. 1., p. 267.

Digitized by Google

agricoles que Bône présente à la colonisation, écrit M. de la Pinsonnière, dans son rapport, sont réels et immenses, et ceux d'Alger ne sont que problématiques. Aussi, tout en avouant que des raisons d'ordre moral invitaient à appliquer à la région d'Alger la plus grande somme de moyens, il serait avantageux de commencer à mettre en valeur la plaine de la Seybouse. En cas d'insuccès à Alger, l'entreprise ébauchée à Bône serait prête pour un plus grand développement. »[1]

Le 2 octobre, la Commission de retour de Bône débarquait de nouveau à Alger. MM. d'Aubersaërt, Reynard et Laurence restèrent dans cette ville, tandis que leurs collègues se rendaient à Oran. Ils y séjournèrent du 4 au 15 octobre[2]. L'autorité française n'était guère reconnue au delà des murailles de la place; il ne pouvait être question de colonisation. Les commissaires se préoccupèrent donc surtout des travaux nécessaires pour assurer la défense d'Oran et pour rendre le port accessible aux navires de tout tonnage. La position maritime de la ville leur parut assez importante pour justifier de grosses dépenses. Le voisinage du détroit de Gibraltar en faisait, en effet, un point d'appui précieux pour notre flotte. Quant à l'intérieur du pays, ils n'eurent pas de peine à se convaincre qu'on ne pouvait encore songer à le mettre en valeur. Le 9 octobre, la Commission était allée visiter la vallée de Misserghin, à trois lieues d'Oran, sous la protection d'une colonne de 1,800 hommes, aux ordres du général Desmichels. Au retour, les Français furent attaqués par 3,000 Arabes. Un combat s'engagea, plus sérieux que celui de Blidah, puisque l'escorte perdit 4 hommes tués et eut 32 blessés[3]. Le lendemain, comme les commissaires allaient examiner la position du Figuier, ils essuyèrent encore quelques coups de fusil, mais dispersèrent sans peine les assaillants. Dans ces deux affaires, le général Bonet ne tenta pas, comme à Boufarik, de prendre le commandement ; « il se contenta, écrit Pélissier, de donner des preuves

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, T. I., p. 372.

(2) Nous rectifions au moyen des documents officiels les dates données par Pélissier, qui place l'arrivée de la Commission dans les derniers jours de septembre, et le combat de Misserghin le 1er octobre.

(3) Lettre de l'Intendant civil au Ministre de la Guerre. — 25 octobre 1833. — Archives Nationales, F 80, carton 10.

Digitized by Google

de cette brillante valeur qui l'avait rendu si célèbre dans sa jeunesse. »[1]

Avec Oran, la France n'occupait à ce moment, sur la côte occidentale de l'Algérie, qu'Arzeu et Mostaganem, dont le général Desmichels avait pris possession le 13 et le 28 juillet 1833. La Commission résolut de visiter ces deux postes. Elle quitta donc Oran le 15 octobre au soir sur l'*Agathe*, qui, le lendemain matin, mouillait en vue d'Arzeu. La Commission toutefois ne put, par suite du mauvais temps, débarquer que le soir. Elle constata que le seul résultat de l'occupation française avait été de rompre toute communication entre la « marine », où s'élevaient les magasins, le blockhaus et la batterie, qui constituaient l'établissement français et la ville d'Arzeu située à environ deux lieues dans l'intérieur. En outre, les relations amicales entretenues jusqu'alors par le commandant de la place d'Oran avec les habitants de la ville, avaient cessé[2]. Le mauvais temps continuant, la Commission dut renoncer à se rendre à Mostaganem, en raison des difficultés que présentaient l'embarquement et le débarquement[3]. Elle passa outre, laissa au commandant Savart, le soin de rédiger un rapport sur ces deux postes et fit voile pour Bougie sans même s'arrêter à Alger. Bougie avait été occupée par les troupes françaises le 1er octobre. Le 12 du même mois, l'enlèvement de la position du Gouraya avait assuré la sécurité de la ville du côté de la montagne. Mais les Kabyles continuaient à se montrer aux abords de la place et harcelaient les travailleurs chargés de construire des blockhaus et des retranchements. La Commission ne put donc faire sur ce point une enquête approfondie. Il lui parut toutefois que « l'occupation serait très coûteuse, sans que l'on pût entrevoir encore quels en seraient d'ici longtemps les avantages »[4].

La visite de Bougie mit fin aux pérégrinations des commissaires. Le 24 octobre, ils se trouvèrent de nouveau réunis à Alger, et

---

(1) Commission d'Afrique. — Rapports, I, p. 323.

(2) PÉLISSIER : *Annales Algériennes*, I, p. 365. — ROUSSET : *L'Algérie de 1830 à 1840*, I, p. 292.

(3) Commission d'Afrique. — Rapports, I, p. 323, 324. — Reconnaissance militaire d'Arzew. — Notes recueillies au fort d'Arzew, le 16 octobre 1833. Archives du Gouvernement général, carton 5.

(4) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 43. — Lettre du général Monfort, au ministre de la guerre. Archives nationales, F 80, carton 10.

Digitized by Google

commencèrent à discuter les renseignements de toute sorte qu'ils avaient recueillis depuis leur arrivée en Afrique. Ils consacrèrent à cette besogne 24 séances, du 24 octobre au 19 novembre[1]. Comme on ne pouvait songer à résoudre toutes les questions contenues dans les « Instructions », un des membres fut chargé de choisir celles qui lui paraissaient le plus importantes et de les formuler en termes précis. Mais alors une difficulté se présenta. A quel moment convenait-il d'examiner la question de la conservation ou de l'abandon d'Alger ? Plusieurs membres proposaient de ne pas la résoudre, alléguant que le travail de la commission n'était qu'un travail préparatoire et qu'il y aurait, d'autre part, inconvenance à exprimer une opinion sur ce point capital. On paraîtrait ainsi vouloir forcer l'opinion de la Commission supérieure, qui serait appelée à se prononcer sur ce point capital. « En Afrique, disaient les partisans de l'abstention, recueillons des faits ; en France, quand la Commission sera réunie à Paris, nous

(1) 24 octobre. Examen des questions extraites des « Instructions ».
25 octobre. De la conservation ou de l'abandon d'Alger.
26 — De la capitulation du 5 juillet 1830.
28 — Rapports avec les Arabes.
29 — De la colonisation et des colons. (Faut-il admettre les Français seuls ou les Français et les étrangers ?)
30 — De l'emploi aux travaux publics des troupes, des compagnies de discipline, des condamnés militaires et civils ?
31 — De l'attitude de l'autorité.
1er novembre Y aura-t-il deux pouvoirs ou un seul ? En quelles mains sera-t-il remis ?
2 — Des attributions ministérielles ; des attributions du gouverneur ; du conseil d'administration.
3 — De l'administration municipale et de la garde nationale.
4 — Question du domaine.
5 — Des impôts.
6 — De l'impôt sur les Arabes.
7 — Du système militaire.
10 — Enquête sur la justice.
11 — De la législation et de l'administration de la justice.
12 — Enquête sur le commerce et les douanes.
13 — Continuation de l'enquête sur le commerce et les douanes.
14 — Id.
15 — Enquête sur la culture et la colonisation.
16 — Continuation de l'enquête sur la culture et la colonisation.
17 — Id.
18 — Des travaux du génie et des ponts et chaussées.
19 — Question maritime.
20, 21, 23 novembre. Lecture des rapports.

Digitized by Google

en tirerons les conséquences »[1]. Cet avis ne prévalut pas. Non seulement la Commission décida d'examiner les avantages et les inconvénients que présentait pour la France la possession d'Alger, mais encore elle estima nécessaire d'inscrire cette question à l'ordre du jour avant toutes les autres. Il pouvait paraître étrange de procéder de la sorte, mais eût-il été plus rationnel d'étudier les moyens de défense, d'administration, de colonisation de l'Afrique, avant d'avoir décidé au préalable qu'on y resterait ? Au cas où la Commission eût donné au problème une solution négative, l'examen des détails devenait superflu. Enfin, pour permettre à chacun des membres d'exprimer sa pensée sur ce sujet avec toute la précision désirable, la Commission convint que toutes les opinions seraient rédigées par écrit, insérées textuellement dans le procès-verbal, et qu'après avoir entendu lecture de ces diverses opinions, on formulerait l'opinion de la majorité[2]. Ces précautions, justifiées par l'importance du débat sur l'abandon ou la conservation de l'Algérie, ne furent pas prises pour les autres délibérations. La lecture des procès-verbaux montre toutefois, que, d'ordinaire, les commissaires évitèrent de se laisser aller aux hasards de l'improvisation et se servirent de notes assez développées qui souvent furent produites par M. Piscatory.

Nous avons indiqué, en note, les questions traitées dans chacune des séances de la Commission. Cette liste suffit à prouver le soin avec lequel les commissaires s'acquittèrent de leur tâche, et aussi quelle importance ils attachaient à certaines questions, puisqu'ils les examinèrent à diverses reprises et sous divers aspects. C'est ainsi que l'enquête sur l'attitude de l'autorité et sur l'organisation administrative occupa deux séances. Deux autres furent consacrées aux impôts à établir sur les Européens et sur les indigènes. La discussion sur le commerce et les douanes dura trois jours. Enfin, le problème de la colonisation, abordé une première fois le 29 octobre, fut repris le 15, le 16 et le 17 novembre. Dans la plupart de ces séances, les membres de la Commission, après avoir entendu le rapport de celui d'entre eux, qui avait fait du sujet une étude spéciale, se bornèrent à exposer leurs observations ou leurs objections. Les délibérations

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, t. I, p. 44.

(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, t. I, p. 45.

Digitized by Google

furent conduites avec le plus grand sérieux et toutes les décisions prises après des débats longs et minutieux. Parfois, aussi, les commissaires appelèrent à déposer devant eux les personnes que leur situation ou leur expérience mettaient en état de les renseigner. C'est ainsi que, dans l'enquête sur la justice, ils entendirent MM. Rolland de Bussy, président de la cour criminelle ; Vincent, président de la cour de justice ; Hautefeuille, procureur du roi ; Sidi Mustapha ben Kebabti, mufti maure ; Aaron Moati, chef de la nation juive ; Samuda, interprète assermenté. Aux magistrats européens ils demandèrent leur avis sur l'extension de la juridiction française aux indigènes en matière criminelle ; sur les réformes à introduire dans l'organisation des tribunaux ; sur la nécessité de surveiller les cadis, etc. Ils posèrent aux musulmans et aux juifs des questions sur différents points de droit musulman ou rabbinique. De même, avant de clore son enquête sur le commerce et les douanes, la Commission interrogea les membres de la Chambre de Commerce et les négociants qui en avaient fait partie avant le dernier renouvellement sur les obstacles qui s'opposaient au développement commercial de l'Algérie. Elle sollicita de leur part des indications au sujet des modifications qu'il convenait d'apporter au tarif douanier, et du traitement à appliquer aux marchandises françaises et étrangères. Elle prit note de leurs opinions sur la nécessité d'instituer une Bourse et un Tribunal de commerce. Elle voulut entendre les directeurs de la colonisation et du Jardin d'Essai, les membres de la société des colons, enfin certains propriétaires qui avaient entrepris des cultures nouvelles et tenté des expériences agricoles aux environs d'Alger. Bref, la Commission ne négligea aucun moyen de se documenter. Elle laissa cependant hors de ses discussions la question militaire et la question maritime. Reconnaissant que ceux de ses membres, qui étaient étrangers à l'art militaire, « ne pouvaient donner un avis et proposer un système[1] », elle n'ouvrit pas de débat sur ces deux questions et se contenta de confier le soin de rédiger les rapports au général Bonet et au commandant Duval-Dailly.

Les discussions furent closes le 19 novembre. La réouverture de la session parlementaire approchait et les commissaires avaient

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, T. I, p. 167.

Digitized by Google

hâte de rentrer à Paris. Il s'embarquèrent donc pour la France le 19 novembre[1]. Arrivés en vue des côtes françaises le 25 du même mois, ils furent retenus au lazaret de Toulon pour purger la quarantaine imposée aux navires venant d'Afrique. Ils occupèrent ce loisir forcé à achever le classement des documents qu'ils avaient rapportés d'Afrique. C'est de là qu'ils informèrent le ministre de la guerre de la façon dont ils avaient accompli leur mission, par la lettre suivante :

« Monsieur le Ministre,

« La Commission d'Afrique, forcée par la convocation des Chambre de hâter ses travaux, est arrivée au lazaret de Toulon le 25 de ce mois. En acceptant sa mission, elle avait pensé qu'elle était surtout appelée à observer le pays, recueillir des faits provoquer l'expression de tous les vœux, accueillir même les plaintes raisonnables. Elle avait pensé que, dans ses procès-verbaux, les rapports spéciaux qui les accompagnent et les pièces qui y sont annexées, elle devait réunir tous les éléments du travail définitif de la Commission générale, avec laquelle la Commission d'Afrique sera appelée à délibérer.

« Alger, Bône, Oran auront été tour à tour visités ; toutes les questions indiquées par le programme, étudiées, discutées, disposées à recevoir une complète solution. Beaucoup de souvenirs qui ne s'effaceront point, d'impressions reçues et qui se transmettront, viendront encore faciliter un dernier examen.

« Mais la Commission était partie trop tard ; elle a été rappelée trop tôt par l'ouverture de la session, et le temps, qui a suffi à l'observation, a manqué pour rendre compte de son résultat. Les travaux, inachevés en Afrique, se poursuivent avec activité au lazaret. La Commission n'aura probablement plus, en le quittant, qu'à approuver ou à amender, s'il y a lieu, quelques-uns des rapports spéciaux dont elle a chargé chacun de ses membres.

« Après avoir mesuré le travail qui leur reste à faire et le temps qu'ils pourront consacrer à leurs intérêts particuliers, les membres de la Commission ont pensé qu'ils pourraient tous être réunis à Paris dans les premiers jours de janvier. A cette époque

---

(1) Le cérémonial fut le même au départ qu'à l'arrivée. Cependant, sur la demande expresse des commissaires, il n'y eut pas de visites de corps.

Digitized by Google

la commission générale aura certainement été nommée et la Commission d'Afrique sera prête à lui remettre le procès-verbal de ses travaux, ainsi que les rapports et les pièces qui doivent y être annexés.

« Nous avons l'honneur, etc.

« Signé : Bonet, *président* ; Piscatory, *secrétaire*. »

IV

L'affirmation des membres de la commission « qu'ils avaient étudié toutes les questions posées par le programme » était l'expression exacte de la vérité. Les procès-verbaux et les rapports(1) réunis dans le premier volume du recueil intitulé *Commission d'Afrique* en font foi. Le cadre restreint de cette étude ne nous permet pas d'analyser en détail cette publication. Nous tenterons donc seulement de noter quelques-unes des remarques les plus importantes faites par les commissaires au cours de leur enquête. Chargés d'examiner la situation de notre possession africaine à la fin de 1833, quelles réflexions leur suggéra cet examen ? Invités à indiquer les mesures propres à assurer l'avenir de l'Algérie, quelles réformes jugèrent-ils nécessaires ?

Comme l'avouait, l'année suivante, dans un discours à la Chambre(2), M. Laurence, l'un des commissaires, l'impression

(1) Ces rapports sont au nombre de 11 :
Mémoire militaire (Général Bonet) ;
Rapport sur la marine (Duval-Dailly) ;
Rapport sur les travaux publics (général Montfort) ;
Rapport sur la colonisation (De la Pinsonnière) ;
Rapport sur le domaine public (d'Haubersaërt) ;
Rapport sur la fondation de la Mecque et de Médine et autres établissements pieux (d'Haubersaërt) ;
Rapport sur l'institution du Beit-el-Mal (d'Haubersaert) ;
Rapport sur les contributions (d'Haubersaërt) ;
Rapport sur les tributs à percevoir sur les Arabes (d'Haubersaërt) ;
Rapport sur le commerce et les douanes (Reynard).
Le rapport de M. de la Pinsonnière a été publié intégralement dans le recueil : *Colonisation de la Régence d'Alger... Documents officiels déposés sur le bureau de la Chambre des députés*. Ce même ouvrage contient des extraits des autres rapports.

(2) Séance du 30 avril 1834.

Digitized by Google

première avait été mauvaise. On ne voyait que des ruines, on n'entendait que des plaintes ; aux charges et aux dépenses de l'occupation il était impossible d'opposer autre chose que des avantages lointains, des espérances peut-être illusoires. Les effets du régime militaire, auquel l'Algérie était soumise depuis 1830, avaient été néfastes. « Le voisinage des camps est toujours fâcheux, écrit M. de la Pinsonnière ; ..... le soldat ne fait acte de sa puissance que pour porter avec lui la dévastation et la ruine. »[1] Alger et la banlieue de cette ville avaient, en effet, beaucoup souffert des excès des troupes. L'article v de la capitulation, qui garantissait aux habitants la possession de leurs biens, le respect de leur religion, n'avait pas été observé. Six cents maisons avaient été démolies pour l'exécution de travaux de voirie, sans estimation préalable et sans indemnité ; des immeubles avaient été occupés par les services publics, sans que les propriétaires en eussent reçu le loyer ; des mosquées désaffectées et transformées en casernes, sans que cette mesure fût justifiée par les besoins du service ; des cimetières détruits sans que l'on songeât à donner aux ossements dispersés une sépulture décente. On s'était emparé des biens des fondations pieuses, au lieu de se borner à en surveiller la gestion et l'emploi. A la vérité, ces atteintes aux droits de propriété avaient eu souvent, ainsi que le remarque la Commission, des « causes légitimes et à l'empire desquelles force était bien de céder[2] ». Les torts de l'administration étaient donc moins encore « dans le fait de la propriété violée que dans l'absence des réparations et des précautions qui eussent dû accompagner ou suivre ces actes ». Aux environs d'Alger, le mal était plus grand encore. Le maraudage y avait causé des dommages irréparables. M. de la Pinsonnière en trace le tableau saisissant : « La hache a fait justice de plantations superbes que le temps et la barbarie avaient respectées ; les pépinières, les vignes ont alimenté le feu du bivouac ; les solives des maisons ont fait du bois de corde, vendu ensuite

(1) Rapport sur la colonisation. — Commission d'Afrique, T 1, p. 331.

(2) Rapport sur la capitulation. — Commission d'Afrique, T I, p. 401. — « On sait, écrit encore M. de la Pinsonnière, que les nécessités de la guerre sont irrésistibles, mais on peut trouver dans l'application de mesures extrêmes, des formes délicates et même de justice qui masquent tout ce qu'elles ont d'odieux. » Rapport sur la colonisation. Commission d'Afrique, I, *ibid.*, p. 333.

Digitized by Google

sur la place publique..... les terres sont devenues des champs de manœuvre ; les prairies, des pâturages pour la cavalerie ».[1] De pareilles pratiques n'ont pas tardé à provoquer l'irritation des indigènes et le mécontentement des Européens.

A l'égard des indigènes, l'administration s'est montrée incapable d'adopter une politique et de la suivre. Elle a, comme à plaisir, lésé leurs intérêts, froissé leurs sentiments, heurté leurs préjugés ; elle n'a su ni gagner leur sympathie, ni leur imposer le respect et les obliger à l'obéissance. Ignorant les mœurs, les aptitudes, les traditions des diverses populations de la Régence, elle n'a pas eu l'habileté de s'appuyer sur les unes pour contenir et soumettre les autres. Après avoir appelé les Maures aux affaires municipales, elle les en a écartés ; après avoir chassé les Turcs, elle a conservé leur système de gouvernement arbitraire et despotique, sans pourtant leur emprunter les expédients grâce auxquels ils étaient parvenus à maintenir pendant trois cents ans leur autorité sur les indigènes. Elle a oublié que si leur justice était prompte et sévère, quelquefois cruelle, elle était toujours équitable et appliquée avec discernement. Tour à tour violente et débonnaire, son incohérence n'a été égalée que par son impuissance. Elle n'a réussi qu'à s'aliéner les vaincus sans consolider notre domination. Bref, « nous avons été en Afrique nos plus cruels ennemis[2] ».

Incapable d'organiser un *modus vivendi* satisfaisant avec les indigènes, le Gouvernement n'a pas réussi davantage à assurer aux Européens les profits de la conquête. Ni l'agriculture, ni le commerce n'ont atteint le degré de prospérité qu'on était en droit d'espérer. La colonisation n'a progressé que fort lentement. Sans doute, on s'était fait, en France, de grandes illusions sur les ressources de l'Afrique. Cette région ne ressemble en rien, la Commission l'a constaté au cours de ses voyages, à l'Eldorado décrit par quelques publicistes plus enthousiastes que bien informés. Elle ne mérite pas le renom de fertilité qu'on lui attribue ; elle ne fournit même pas les denrées nécessaires à la subsistance du corps d'occupation et de la population européenne qui s'y est établie. Les montagnes sont stériles et déboisées ; les

(1) Rapport sur la colonisation. — Commission d'Afrique, I, p. 335.

(2) Rapport sur la colonisation. — Commission d'Afrique, I, p. 331.

Digitized by Google

plaines marécageuses exigent, pour devenir habitables et cultivables, des travaux de desséchement considérables. Le rendement des céréales ne suffit pas à rémunérer l'agriculteur; les cultures tropicales, sur lesquelles on avait fondé de grandes espérances, ont été reconnues impraticables. Les colons de la première heure sont, pour la plupart, découragés et ruinés. L'avenir n'est pas moins inquiétant que le présent[1]. Mais si l'insuccès des essais de colonisation tient à des conditions de sol et de climat contre lesquelles l'homme est à peu près désarmé, il s'explique aussi par d'autres causes. Et tout d'abord par le manque de sécurité. La mise en valeur des terres n'est possible que sous la protection de l'armée. Au-delà de la ligne des postes, le colon demeure exposé à toutes les incertitudes et à tous les dangers de la guerre. Or, la région garantie par nos postes est peu étendue; elle ne comprend guère que le Sahel. La plus grande partie de la Mitidja, la plaine de Bône ont été laissées sans défenses. A Oran, à Bougie, les Européens ne peuvent même pas s'aventurer hors de la ville. Là même ou des établissements agricoles ont été fondés, les administrations civile et militaire ont fait preuve de l'incurie la plus funeste. L'emplacement des premiers centres de colonisation a été mal choisi. Les uns sont dépourvus de protection contre les incursions des tribus hostiles; les autres sont enserrés dans un réseau d'ouvrages militaires qui leur interdit toute extension ultérieure. Certains villages manquent d'eau, d'autres sont ravagés par les fièvres[2]. Enfin, loin de faciliter la tâche déjà si difficile des colons, l'administration l'a souvent gênée par des exigences fiscales excessives ou par des mesures arbitraires et vexatoires. L'autorité militaire et l'autorité civile se partagent la responsabilité de cet état de choses. La première a toléré le maraudage

---

(1) « On est épouvanté de tous les efforts qu'un système complet de colonisation exigera, lorsque l'on considère que dans les parties qui devront être cultivées de préférence, il n'existe pas un arbre, pas un abri, rien qui ressemble à un village, et même à une maison; qu'il faudra tout créer, et que les villes y sont si rares et si peu importantes, qu'elles n'offrent aucune ressource en dehors de leurs murs. » Commission d'Afrique. Rapport sur la colonisation, I, p. 339. — « Nous marchons à pas rétrogrades, et si des mesures énergiques et protectrices ne viennent pas au secours de la propriété, la colonie touche à sa fin. »

(2) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, T. I, p. 338.

Digitized by Google

et les excès de l'armée ; la seconde n'a su ni adopter un plan de colonisation ni recourir aux moyens propres à en assurer l'exécution. « On a voulu créer des villages et des établissements coloniaux ; tout a été commencé, rien n'a été fini, ou sinon mal fini et surtout trop tardivement. »[1]

Ajoutons que le recrutement des colons a été fort médiocre. A côté d'individus intelligents, laborieux, instruits, pourvus de capitaux suffisants pour mener à bien leurs entreprises, que de malheureux attirés en Algérie par de fallacieuses promesses et réduits, comme les 400 Allemands expédiés à Alger en 1831, à mourir de faim ou à solliciter le secours de l'administration ; que de gens tarés, et surtout, que de spéculateurs malhonnêtes. La spéculation sur les terrains a été la plaie de l'Algérie au début de la conquête. Ç'a été une sorte de fièvre, dont les commissaires signalent avec insistance les effets pernicieux et démoralisateurs. M. de la Pinsonnière esquisse, en traits peut-être un peu noirs, les désordres qu'entraîna « l'arrivée subite, au milieu de gens honorables, de spéculateurs aventureux et sans ressources réelles. Se jetant sur notre conquête, comme sur une proie facile à exploiter, ils ont envahi toutes les sources de richesses, neutralisé tous les efforts honnêtes, exigé des lois naissantes et souvent à créer un appui honteux à de honteuses transactions... Ce fut alors que, sans moyens d'acquérir, on voulut devenir propriétaire. Tout parut convenable pour atteindre ce but. Il fallait posséder, on posséda. La maladie gagna toutes les classes et l'on peut regretter qu'elle soit parvenue jusqu'à celle qui s'est toujours fait remarquer par son désintéressement et ses généreux sacrifices......[2] Alger devint le théâtre de manœuvres frauduleuses de tous genres qui achevèrent de déconsidérer le caractère français aux yeux des naturels. « Nous apportions à ces peuples barbares les bienfaits de la civilisation, disait-on, et de nos mains s'échappaient les turpitudes d'un ordre social usé[3]. » De pareilles pratiques ont été funestes, non seulement

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, p. 332.

(2) Commission d'Afrique. Rapport sur la colonisation, p. 336. — Il y a ici une allusion aux usurpations de terrain reprochées aux officiers, en particulier au général Clauzel. Sur les accusations portées contre ce général, cf. Si Hamdan Khodja : *Le Miroir*, liv. II, chap. XII.

(3) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 337.

Digitized by Google

parce qu'elles ont exposé la France à sacrifier son argent et ses soldats au profit de gens suspects et de moralité douteuse, mais encore parce qu'elles ont rendu fort difficile l'établissement de petits colons. Ceux-ci, en effet, se sont le plus souvent trouvés hors d'état de racheter aux spéculateurs les terrains à leur convenance et dont les détenteurs demandaient un prix excessif. Des domaines énormes restent ainsi en friches faute d'acquéreurs(1).

Les résultats obtenus sont donc hors de proportion avec les sacrifices militaires et pécuniaires consentis. Mais si le sol algérien n'a pas encore rendu tout ce qu'on en attendait, l'occupation des principales villes de la Régence a-t-elle offert un débouché nouveau aux produits manufacturés de la métropole, déterminé une augmentation notable du commerce extérieur, favorisé le développement de la marine marchande ? Les avantages que présente la possession d'un littoral de deux cents lieues en bordure de la mer la plus commerçante du monde, la présence d'une population indigène de plusieurs millions d'habitants donnaient lieu de l'espérer. Cet espoir, comme tant d'autres, a été déçu. Les transactions commerciales se sont réduites aux besoins de la consommation européenne locale. Même, la comparaison du chiffre des importations et des exportations françaises dans la Régence, en 1822 et en 1832, tourne à notre désavantage. Il faut, en effet, tenir compte qu'une partie des objets introduits en Afrique est destinée à l'armée et non à la population civile. Nos importations ont donc consisté surtout en boissons et en denrées alimentaires, consommées par les troupes. Sur les articles de ce genre, l'augmentation est sensible, mais

(1) Tous les membres de la Commission ne sont pas aussi pessimistes que M. de la Pinsonnière. « De nombreuses acquisitions de terrains propres à la culture, écrit M. Reynard, eurent lieu. Beaucoup, sans doute, furent faites dans des vues de spéculation et sans que l'exploitation par les nouveaux propriétaires parût à personne probable, ni même possible ; mais plusieurs aussi prouvèrent que des hommes honorablement connus dans le commerce ou dans d'autres carrières, avaient l'intention de s'attacher au sol de la Régence et d'employer des capitaux à le faire fructifier. Par malheur, l'obligation d'assurer les moyens de défense et de pourvoir au logement des troupes, dans un pays où il n'existait pas d'établissements appropriés à nos besoins en ce genre, fit naître, de la part de l'autorité militaire, des exigences souvent indispensables, mais incompatibles avec les développements réguliers du travail et de la propriété. » Commission d'Afrique. — Rapport sur les douanes, I, p. 419. — M. Reynard attribue donc l'échec de la colonisation aux exigences de l'autorité militaire, plus encore qu'aux abus de la spéculation.

Digitized by Google

l'importation des produits manufacturés est restée à peu près la même qu'au temps de la domination turque[1]. Elle est inférieure à l'importation étrangère qui fournit, à elle seule, les deux tiers des tissus introduits dans la Régence[2]. Le débouché offert à notre industrie est donc insignifiant. Il n'en peut, d'ailleurs, aller autrement. En tout pays, en effet, la consommation est en rapport étroit avec la production ; la première suit les progrès de la seconde. Or, la production étant à peu près nulle en Afrique, la puissance de consommation est limitée à la valeur des traitements des fonctionnaires, aux salaires des ouvriers employés à l'exécution des travaux publics, aux bénéfices des petits industriels qui fabriquent les objets de première nécessité. Le secret de rendre Alger véritablement utile à la production française, conclut, avec raison, M. d'Haubersaërt, c'est de favoriser la production dont la Régence est susceptible. Quant aux armateurs, ils n'ont pas retiré de notre établissement sur le littoral africain plus de profit que les commerçants. L'égalité de traitement accordée à tous les pavillons, la mauvaise assiette des droits de douane et de tonnage les mettent dans un état d'infériorité marquée vis-à-vis de leurs concurrents étrangers. Pendant les années 1830, 1831, 1832 et les six premiers mois de 1833, les bâtiments français n'ont participé que pour un tiers au transport

(1) Tableau comparatif du mouvement commercial de la Régence en 1822 et 1832, Commission d'Afrique, I, 117 :

	1822	1832	DIFFÉRENCE POUR 1832	
			En plus	En moins
	Fr.	Fr.	Fr.	Fr.
Importations	6.504.000	6.856.920	352.920	»
Exportations	1.479.660	850.659	»	629.001
Totaux	7.983.660	7.707.579	»	276.081

(2) Tableau de l'importation des produits fabriqués, en 1832, Commission d'Afrique, I, 118 :

	PRODUITS MANUFACTURÉS autres que les tissus	TISSUS	TOTAL des PRODUITS IMPORTÉS y compris les denrées alimentaires
	Fr.	Fr.	Fr.
Produits français	571.347	690.247	2.804.788
Produits étrangers	257.975	1.545.686	4.052.132

Digitized by Google

des marchandises importées à Alger. La proportion est encore moindre à Oran et à Bône[1].

Quelle est donc la cause de cette banqueroute économique de l'Algérie ? Elle est aisée à découvrir. L'incohérence administrative, qui ne nous a pas permis d'asseoir solidement notre domination politique, ne nous a pas permis davantage de tirer de notre conquête les avantages qu'elle semblait promettre. Depuis 1830, divers essais d'organisation ont été tentés ; aucun n'a donné de résultats satisfaisants. Tous les pouvoirs ont d'abord été concentrés entre les mains du commandant en chef, assisté de l'intendant militaire ; plus tard, les services civils et les services militaires ont été séparés ; un intendant civil présidait aux premiers, tandis que le général commandant le corps d'occupation avait la direction des seconds ; essai malheureux, car cette division des pouvoirs n'a eu d'autre effet que de provoquer des conflits inextricables et d'affaiblir l'autorité. On est donc revenu au principe de l'unité, et, tout en maintenant la distinction des services civils et des services militaires, on a confié de nouveau la direction des uns et des autres au général en chef. Ce système a donné lieu à de nombreuses critiques ; la Commission n'hésite pas à reconnaître qu'elles sont fondées. C'est un véritable réquisitoire qu'elle dresse, dans la conclusion de son enquête sur « l'attitude de l'autorité » : « L'attitude de l'autorité militaire, jugée dans son ensemble, est la faiblesse et l'hésitation ; la perte de son influence sur les nationaux, le défaut de puissance morale sur les indigènes. L'autorité supérieure a une large part dans ces reproches. L'autorité civile est placée dans une mauvaise position : absence de haute direction, défaut d'intelligence de sa mission, activité peu féconde en résultats utiles, souvent imprudente ou dommageable. La Commission ne méconnait pas que les circonstances ont été souvent

(1) Etat numérique des navires entrés dans les ports de l'ex-Régence, en 1830, 1831, 1832 et durant les six premiers mois de 1833, Commission d'Afrique, I, 165 :

NATIONALITÉ DES NAVIRES	NOMBRE	TONNAGE
		Tonneaux
Français	601	77.116
Etrangers	1.606	165.118
Maures	756	8.216

Digitized by Google

difficiles ; l'autorité supérieure a fait tout ce qui devait les aggraver. L'autorité judiciaire a été mal composée dans son personnel. Dans les premiers temps, ce fut la faute des circonstances ; plus tard on eût pu faire mieux ; la confiance s'est retirée d'elle et l'opinion publique réclame sa prompte et complète réorganisation. »[1]

Dépenses énormes et improductives, échec de la colonisation, stagnation des affaires, hostilité des indigènes et mécontentement des Européens, énervement et discrédit de l'autorité, tel est, d'après la Commission elle-même, le bilan des trois premières années de l'occupation. Ces résultats déplorables tiennent tous à ce que ni les agents du pouvoir, ni les particuliers, ne sont fixés sur le sort réservé à l'Algérie. Aussi, tout essai de réorganisation, toute tentative pour modifier l'état de choses existant, sont-ils subordonnés à la décision qui sera prise sur cette question capitale : la France abandonnera-t-elle ou conservera-t-elle l'Algérie ?

« La Régence d'Alger doit être définitivement occupée par la France[2] », tel fut l'avis formulé par la Commission. Sur les huit membres qui prirent part à la délibération, un seul proposa de renoncer à nos possessions d'Afrique. « Frappé, disait-il, de tous les inconvénients attachés à cette possession, des sacrifices d'hommes et d'argent qu'elle nous imposera, l'occupation d'Alger me paraît peu avantageuse à la France. Je sais que cette opinion n'y est pas populaire, mais elle est le résultat de ma conviction ; je ne puis la sacrifier. »[3] Le langage tenu par les membres de la majorité n'était guère différent. S'ils se prononçaient pour la conservation, c'était avec résignation, plutôt qu'avec enthousiasme. « C'est, dit l'un d'eux, une conquête fâcheuse, qui a coûté à la France beaucoup d'hommes et d'argent et qui exigera encore longtemps des sacrifices[4]. » « Cette conquête, ajoute un autre, est un legs onéreux de la Restauration à la monarchie de juillet. Il est sans aucun doute que, fût-elle à faire avec la certitude d'un égal succès, il ne faudrait pas l'entreprendre[5]. » Les

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 117.
(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 66.
(3) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 59.
(4) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 49.
(5) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 49.

Digitized by Google

charges sont donc lourdes et présentes (ainsi s'exprime encore un des commissaires), les avantages ne se manifesteront que dans un avenir fort éloigné, et l'on ne peut affirmer positivement aujourd'hui qu'ils se réalisent. »[1] Ces avantages, personne, il est vrai, ne les méconnaissait. La possession du littoral algérien, l'occupation de places fortes et de ports situés en face de la Provence, au voisinage du détroit de Gibraltar, constituait pour la France un accroissement notable de puissance et d'influence dans le bassin occidental de la Méditerranée[2]. Il n'était pas non plus indifférent de voir s'ouvrir un débouché nouveau aux produits de la métropole, un terrain quasi vierge à l'activité de la population surabondante des campagnes et des villes. « La colonisation d'Alger, écrit M. Reynard, en donnant l'essor aux esprits aventureux, aux efforts des énergies individuelles, aux combinaisons des spéculations collectives, servirait à la fois les intérêts de la navigation, du commerce et de l'industrie. »[3] Toutefois, ces bénéfices éventuels ne pouvaient être obtenus qu'aux prix de sacrifices considérables. Le maintien d'une armée de 30,000 hommes s'imposait pendant de longues années encore ; le logement, l'équipement, l'approvisionnement des troupes, la défense des villes et des villages pèseraient encore longtemps d'un poids fort lourd sur le budget. Les travaux publics d'un autre ordre, constructions de routes, de canaux de desséchement, aménagement de ports, etc., étaient indispensables pour permettre la culture du sol et pour procurer au commerce les facilités qu'il était en droit de réclamer. La Commission évaluait les dépenses à 14,920,000 francs, dont 9,380,000 francs pour les travaux de première nécessité[4]. Les hésitations des commissaires, en présence de pareils chiffres, n'avaient donc rien que de très légitime.

Mais ces arguments positifs étaient combattus par des raisons d'ordre sentimental, qui semblent bien avoir déterminé le vote de la Commission. L'abandon de l'Afrique apparaissait comme un

---

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 62.

(2) Commission d'Afrique. — Mémoire militaire, I, p. 281, sqq.

(3) Commission d'Afrique. — Rapport sur le commerce et les douanes, I, p. 441.

(4) Commission d'Afrique. — Rapport sur les travaux publics, I. p. 313.

aveu de notre impuissance, et une diminution de notre prestige[1]. Les ennemis de la France en profiteraient peut-être pour prendre la place abandonnée par nous. En tout cas, le Gouvernement subirait le contre-coup d'une pareille faiblesse ; il offrirait aux partis d'opposition des armes dont ceux-ci ne manqueraient pas de se servir pour le combattre[2]. Le souci de la tranquillité publique, non moins que le souci de notre dignité vis-à-vis de l'Europe nous interdisaient donc une retraite trop semblable à une fuite. La responsabilité du Gouvernement se trouvait d'ailleurs engagée vis-à-vis de tous ceux qui, encouragés par la prolongation de l'occupation, avaient risqué leurs capitaux ou employé leur activité en Afrique. Il y avait là des intérêts respectables, que l'équité défendait de sacrifier. L'humanité d'autre part nous faisait un devoir de ne pas livrer à la vengeance de leurs ennemis ceux des habitants, qui confiants dans notre force et notre générosité s'étaient mis à notre service et ralliés à notre cause[3]. Enfin, et surtout l'opinion publique s'étant déjà prononcée sur la question, il eût été périlleux de n'en pas tenir compte. On pouvait regretter « l'aveugle engouement de la France pour sa conquête[4] » ; il n'en importait pas moins « de satisfaire à l'opinion que la France s'en est faite[5] ». Aussi, tout en avouant qu'il serait peut-être sage de ne pas céder à l'entraînement général, les commissaires ne peuvent cependant se résoudre à y résister. « Le vœu national, écrit l'un d'eux, s'est hautement prononcé pour la conservation de la Régence, et, lors même que cette publique opinion s'égarerait peut-être, les hommes d'Etat devraient encore la respecter[5]... L'abandon d'Alger ne se conçoit et ne serait excusable, qu'au cas où le Gouvernement aurait acquis et fait partager cette conviction que cette colonie nous serait à jamais onéreuse... Jusque là l'immense majorité de la nation, pour laquelle coloniser Alger

---

(1) « Une occupation prolongée depuis trois ans a annoncé à l'Europe le désir de conserver la colonie d'Alger ; l'abandonner aujourd'hui, serait exposer la France à la dérision... ». Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 62.

(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 56. — « Commencée avec gloire et profit par le pouvoir déchu, l'expédition d'Afrique ne finirait pas ainsi sans qu'il n'en rejaillît de la déconsidération sur le pouvoir nouveau ». *Ibid.* p. 63.

(3) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 62.

(4) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 56.

(5) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 49.

Digitized by Google

est une question d'amour propre national, sera sourde à tous les renseignements, à tous les calculs. »[1] Le vote de la Commission ne fut donc pas le résultat de ses convictions dans l'avenir de l'Algérie, mais pour employer l'expression même, d'un des commissaires : « une concession arrachée en quelque sorte par le cri public[2] ».

La France conservera donc ses possessions africaines, mais quel parti en tirera-t-elle. Se bornera-t-elle à occuper militairement quelques points bien choisis ; établira-t-elle des comptoirs de commerce sur le littoral ; essayera-t-elle, enfin, d'y créer une colonie ? D'un commun accord, les membres de la commission écartent les deux premières hypothèses. Une simple occupation militaire serait onéreuse ; l'établissement de comptoirs ne serait guère plus profitable et deviendrait peut-être périlleux. La souveraineté de la France se trouverait limitée au territoire même de ces établissements et nul ne pourrait empêcher une puissance rivale ou ennemie de s'installer, pour ainsi dire à nos portes[3]. L'expérience des Concessions d'Afrique suffirait d'ailleurs à montrer les inconvénients et l'insuffisance d'un pareil système[4]. Il convient donc de faire de la Régence une colonie, peuplée non de soldats, car ils sont impropres à la vie agricole, non de condamnés, car les essais de ce genre ont échoué en Amérique et en Australie, et la présence d'individus tarés écarterait les honnêtes gens, mais de travailleurs libres français ou étrangers[5]. Le succès sans doute est incertain, mais l'œuvre est belle et mérite d'être entreprise. « Dès lors que l'occupation est résolue, la colonisation doit être tentée comme la seule

---

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 63.

(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 55.

(3) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 79.

(4) M. de la Pinsonnière estime qu'aucun établissement commercial ne peut prospérer, si le pays n'est pas protégé militairement, et le sol mis en valeur : « Sans commerce pas d'encouragement à l'agriculture ; sans agriculture pas de sécurité pour l'occupation militaire : sans occupation militaire rien, et dès lors, point d'influence politique. Les Espagnols, les Génois et nous mêmes, à La Calle, nous avons succombé parce que là on s'appuyait uniquement sur la force des armes, ailleurs sur le commerce, et nulle part sur la réunion des systèmes que nous proposons ». Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 342.

(5) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 95 sqq. Rapport sur la colonisation, I. p. 343.

Digitized by Google

chance de rendre un jour cette occupation profitable, de trouver dans l'avenir une compensation aux charges que le pays se sera longtemps imposées. C'est enfin une épreuve, la France le veut. »[1] Sur ce point, la raison s'accorde avec le sentiment ; l'intérêt du Gouvernement avec le désir du public. « Les choses en sont venues à ce point, lisons-nous dans la discussion sur la colonisation, que le Gouvernement ne pourrait songer à réduire les effets de la conquête à la possession de quelques positions militaires, ni même à l'établissement de comptoirs d'échange ; bien moins encore à se décider à abandonner le pays, sans avoir acquis la preuve pour lui-même et démontré à tous, que coloniser la Régence avec succès est impossible. Cette preuve dans tous les cas ne peut résulter que d'un essai sagement conçu et habilement conduit. Or, pour répondre au vœu général, cet essai reste à tenter. On ne peut en trouver même l'apparence dans un passé qui atteste l'absence de tout système de direction, l'inexpérience des agents, l'inhabileté des moyens. Il y a donc nécessité de coloniser. »[2] Peut-être même, convient-il d'annoncer officiellement les intentions du Gouvernement, et de proclamer Alger colonie française. Cette nécessité avait été affirmée par M. de la Rochefoucauld à la tribune de la Chambre[3], aussi bien que par l'Inspecteur des finances dans son rapport[4]. Elle n'échappe pas davantage aux membres de la Commission. « Tous les renseignements que la Commission a recueillis, toutes les voix qu'elle a entendues, sont unanimes sur ce point. Sans déclaration officielle, point de colonisation. Rien ne saurait suppléer à cet acte décisif. Travaux matériels, dispositions administratives, tout restera sans résultat tant qu'on n'aura pas foi en la durée de notre établissement. Cette foi, cette confiance, un acte législatif seul, peut la faire naître ».[5]

---

(1) Commissien d'Afrique.— Procès-verbaux, I, p. 82.

(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 83.

(3) Séance du 9 mars 1833.

(4) Rapport de l'inspecteur des finances du 3 juin 1833, p. 5.

(5) Commission d'Afrique. — Rapport sur le commerce et les douanes, p. 173.— M. de la Pinsonnière ne partage pas sur ce point l'avis de ses collègues. Il ne pense pas que la reconnaissance officielle d'Alger comme colonie française soit nécessaire, puisque la possession de fait existe. « Il ne convient pas, écrit-il, que la France aille demander aux étrangers l'enregistrement de son droit de propriété sur sa conquête. » Rapport sur la colonisation, p. 340.

Digitized by Google

Une difficulté pourtant se présente. La Régence n'est pas un pays inhabité. Elle est occupée par une population considérable, par des individus différents de race, de mœurs, d'aptitudes, mais unis par le lien d'une même religion et par une haine commune contre l'étranger conquérant. Il faut donc tenir compte de la présence des indigènes. On ne peut songer à les exterminer; leur nombre s'y opposerait, alors même que l'humanité ne répugnerait pas à une solution aussi radicale[1]. Il est donc urgent de nous accomoder de leur présence et de les habituer eux-mêmes à notre voisinage. En ce qui concerne les gens des villes, en particuliers les habitants d'Alger, Turcs, Juifs ou Maures, la tâche est relativement aisée. Leur hostilité à notre égard tient surtout aux violences dont ils ont été victimes ; elle cessera, ou tout au moins s'atténuera, quand les abus, dont ils se plaignent, auront cessé. La violation de la capitulation est le principal des griefs invoqués par eux contre nous ; il n'est pas bien difficile, assure la Commission, de donner satisfaction à leurs justes doléances. Des indemnités versées aux propriétaires dépossédés, des loyers régulièrement payés à ceux dont les immeubles sont utilisés par les services publics, la garantie que les mosquées ne seront plus désaffectées sans raison, suffiront sans doute à les contenter. « En effaçant ainsi le passé, en régularisant le présent, en effaçant par une conduite habile les impressions fâcheuses qui se sont formées, l'administration française prendra, dans l'esprit des indigènes, la haute place que, déjà, elle devrait occuper ; elle les amènera, sinon à aimer notre domination, du moins à l'apprécier et à vivre en paix avec nous. »[2] C'est, d'ailleurs, le seul résultat que nous soyons en droit d'espérer. La différence des religions, des mœurs, du langage, élève, en effet, une barrière infranchissable entre les Français et les Musulmans. Les commissaires ont assez le sens des réalités

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 87. — Rapport sur la colonisation, p, 357.

(2) Commission d'Afrique. — Rapport sur la capitulation, I, p. 402. « L'occupation française a été déloyale envers les naturels et sans aucun égard pour leurs intérêts moraux et matériels. Elle les a froissés, non, sans doute, par une détermination arrêtée, mais par indifférence, parce qu'elle les comptait pour rien. Disons que la nécessité a peut-être fait beaucoup de mal, mais que la justice doit le réparer. » Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 359, n. 1.

Digitized by Google

pour ne pas se laisser prendre au mirage de l'assimilation. « S'imaginer que les Arabes et les Kabyles se modifieront à notre contact, qu'ils abandonneront leurs usages et leurs façons de vivre pour se rapprocher de nous est une dangereuse illusion. » « .... Soumettre ces peuplades à notre état social, écrit encore M. de la Pinsonnière, au sujet des Arabes, les fixer à la glèbe, en faire des machines régulièrement agricoles, industrielles, enfin contribuables, serait un résultat si beau qu'on ne peut le considérer que comme une chimère. »(1)

Quelle est donc la conduite à tenir vis-à-vis de ces indigènes, que leur état de civilisation condamne à nous demeurer étrangers. M. de la Pinsonnière l'indique avec beaucoup de sens. « Il faut, dit-il, les ménager, agir vis-à-vis d'eux toujours avec fermeté, mais toujours aussi avec justice, renoncer aux dépossessions violentes, se garder de toute déloyauté. » Justice et fermeté, tels devraient être les deux principes directeurs de l'administration française dans ses rapports avec les musulmans. Point de brutalités inutiles, mais pas de faiblesse dangereuse. L'autorité ne sera respectée que si elle est toujours en mesure de se faire respecter. Aussi bien, la diplomatie est-elle d'un usage aussi avantageux que la force. L'indigène, incapable de s'affranchir de toute tutelle, a l'habitude de se chercher un maître. Les chefs, grands et petits, ont su profiter de cette disposition naturelle des habitants pour grouper autour d'eux une clientèle que nous pouvons attirer à nous en gagnant ces mêmes chefs à notre cause. Ainsi s'établira peut-être un régime acceptable pour les vaincus, profitable aux vainqueurs. L'antagonisme des Musulmans et des Français ne disparaîtra pas, mais les effets en deviendront moins néfastes. Les uns et les autres ne peuvent qu'y en tirer bénéfice : « On ne pense pas, conclut M. de la Pinsonnière, qu'il soit possible de plier les indigènes au joug de la colonisation, tel que nous le voulons ; vous ne ferez jamais des Européens avec des Arabes ; mais on peut les amener à des relations de bon voisinage, les utiliser dans l'intérêt de la civilisation européenne et ce serait une grande maladresse de ne pas en chercher les moyens. »(2) Une politique prévoyante ne

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 402.
(2) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 358.

Digitized by Google

supprimera pas, sans doute, l'hostilité des naturels à notre égard, mais elle en atténuera les effets.

Aussi bien, l'indigène n'est pas le facteur principal de la colonisation. C'est la France, c'est l'Europe même, qui fourniront à l'Afrique les artisans de cette œuvre régénératrice. Certains esprits étroits auraient voulu que l'admission dans la colonie fût réservée aux Français à l'exclusion des étrangers. La Commission n'est pas de cet avis. Une pareille exclusion se justifierait peut-être, si la France avait une population surabondante. Mais il n'en est pas ainsi. La population de ce pays est mal répartie plutôt qu'exubérante et l'esprit casanier des paysans ne les dispose guère à venir tenter fortune en Afrique. Aussi, y aurait-il imprévoyance à décourager la bonne volonté de travailleurs étrangers, prêts à quitter leur patrie pour un sol nouveau, où ils espèrent trouver les ressources qui leur font défaut chez eux. Les Suisses, les Allemands, en particulier les habitants de la Saxe, du Würtemberg, de la Bavière, offrent des garanties de moralité, d'ordre, d'économie, qui rendent leur venue désirable en Afrique[1]. Loin de les repousser, comme on l'a fait inconsidérément, il y aurait avantage à les attirer dans la colonie. Les gens des pays méridionaux, Maltais, Mahonnais, moins recommandables peut-être à certains égards, ne doivent pas non plus être écartés d'une façon systématique ; leur sobriété, leur endurance, la facilité avec laquelle ils s'acclimatent dans une région si semblable à leur pays d'origine, les rendent des auxiliaires précieux. Mais, s'il est convenable d'admettre les colons sans distinction de nationalité; si, même, il ne faut pas se montrer trop exigeant sur le passé de ceux qui se présentent, sous réserve, bien entendu, des mesures de police indispensables au maintien de la tranquilité publique, on doit aussi se bien pénétrer de cette idée que tout colon inutile est un embarras pour la colonie. La première émigration à provoquer est donc celle des agriculteurs de profession. L'exode des habitants des villes ne doit pas être encouragé, quoique certains artisans puissent trouver à s'employer. « Les citadins, dit un des commissaires, sont un mauvais élément de colonie. Il est probable que c'est

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 92. — Rapport sur la colonisation, I, p. 350.

Digitized by Google

le goût du désordre et de l'oisiveté qui les pousse à une vie aventureuse, plutôt qu'un désir honnête de faire fortune qui les engage à la chercher par le travail. »[1] Les cultivateurs eux-mêmes n'ont guère de chances de réussir, quelles que soient leur intelligence et leur activité, s'ils ne sont pourvus d'un petit pécule. Faute de ressources, exposés aux aléas d'un établissement sur un sol nouveau, ils risqueront de tomber bien vite à la charge de l'administration. Les colons vraiment utiles, ceux qu'il serait désirable de voir venir en grand nombre, ce sont les cultivateurs possédant, au moment de leur installation, 1,500 ou 2,000 francs en espèces. « Ceux-là cultiveraient sans inquiétude, car ils pourraient, avec cette ressource, se nourrir longtemps et se créer un petit établissement provisoire, qui leur donnerait le temps d'attendre les bénéfices pour se fixer définitivement. Ils produiraient beaucoup et dépenseraient peu. »[2] Les colons munis de gros capitaux, les compagnies de capitalistes inspirent, au contraire, peu de confiance à la Commission. Celles-ci se prêtent mal aux entreprises agricoles ; ceux-là ne sont pas tout-à-fait inutiles, car ils engagent des dépenses dont profite le pays ; mais, ou bien ils exploitent eux-mêmes leurs domaines et s'exposent, par une confiance excessive dans leurs ressources, à des mécomptes, ou bien ils confient à des gérants l'administration de leurs propriétés, et, faute de surveillance, laissent péricliter leurs entreprises. La petite colonisation échappe à ce double danger ; c'est donc elle qu'il faut favoriser ; c'est elle qui assurera l'avenir et le peuplement de l'Algérie.

Il reste à savoir comment elle pourra s'établir et comment les colons se procureront des terres. Deux systèmes sont en présence : la vente et la concession soit à titre gratuit, soit avec certaines obligations imposées au concessionnaire. La Com-

---

(1) Commission d'Afrique.— Procès-verbaux, I, p. 92.— Rapport sur la colonisation, I, p. 345. Comme nous l'avons montré, la Commission estime qu'il ne faut pas s'exagérer les inconvénients que présente l'introduction d'individus offrant peu de garanties. « C'est une nécessité à laquelle il faut se soumettre. Dans une population formée de pareils éléments, bien des habitudes de vice et d'oisiveté se rencontreront peut-être, qui, jointes à l'influence du climat, enlèveront rapidement les malheureux qui les auront contractées ; mais les autres se formeront, par le travail, à des habitudes d'ordre qui les conduiront à la fortune et qui les en rendront dignes. » Commission d'Afrique. Procès-verbaux, I, p. 95.

(2) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 345.

Digitized by Google

mission est hostile au premier, car il favorise les spéculateurs au détriment des petits colons qu'il met à leur merci, qu'il dépouille en tout cas d'une partie de leurs ressources au moment où elles leur seraient le plus nécessaires. Elle préfère le système de la concession par l'État, moyennant une redevance annuelle remboursable, payée par le concessionnaire. Ce mode d'acquisition du sol lui paraît fort avantageux : s'il est, en effet, nécessaire d'attacher le colon à la terre, il ne faut pas le priver dès le début d'un capital trop considérable. « La concession moyennant rente répond à ces deux conditions ; elle rend le colon propriétaire, sans affaiblir ses moyens d'entreprendre. »[1] L'administration conserverait, en outre, le droit d'imposer aux concessionnaires certaines conditions : plantations d'arbres, travaux d'assainissement, défrichements, etc., dont la non-exécution entraînerait de plein droit la révocation de la concession et dont l'accomplissement assurerait au colon, dans un délai déterminé, la propriété définitive du sol mis en valeur par ses soins.

Pour concéder, il faut, il est vrai, posséder. Or, le gouvernement français, successeur et héritier du gouvernement turc, est fort mal renseigné sur la nature, l'étendue, la situation des biens composant le domaine public[2]. L'enquête faite par l'administration des domaines a fourni des indications assez complètes sur les immeubles urbains constituant le domaine public de l'ex-régence ; elle est à peine commencée pour les propriétés rurales. On sait, par exemple, que le gouvernement turc était propriétaire de terrains cultivés ou en friche dans la banlieue d'Alger ; qu'il possédait seize fermes dans la Mitidja, mais on ignore encore où elles se trouvent. Cette incurie a favorisé les usurpations d'indigènes peu scrupuleux qui se sont approprié les biens à leur convenance. On a bien créé, par arrêté du 8 octobre 1832, une commission chargée de faire l'appel des titres de propriété, mais, soit négligence, soit insuffisance numérique des agents du domaine, on n'a obtenu que des résultats insignifiants. Il est donc urgent de reprendre au plus tôt ce travail.

---

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur le domaine public, I, p. 401.

(2) Le domaine public comprenait, dans les villes, 831 maisons ou établissements d'industrie, dont 215 étaient occupées par des casernements, des administrations publiques, ou servaient au logement de fonctionnaires civils ou militaires.

Digitized by Google

Aussi la Commission propose-t-elle la création d'une direction des domaines et l'institution de commissions pour vérifier les titres de propriété. L'autorité judiciaire règlera toutes les contestations auxquelles donneront lieu les décisions de ces commissions. Les biens non revendiqués, ou pour lesquels les réclamants n'auront pu produire de titres réguliers[1], seront incorporés au domaine, et, après un délai de deux ans, mis en vente ou concédés. Dès lors, les terres ne feront plus défaut à la colonisation. Ces mesures, et aussi l'attribution de primes aux cultures nouvelles, la fourniture gratuite ou à prix réduits de grains ou de plants d'arbres, attesteront la bienveillance et l'intérêt porté par le Gouvernement aux colons. L'administration témoignera mieux encore de sa sollicitude à leur égard par la protection directe ou indirecte qu'elle leur assurera. Son rôle n'est pas, en effet, de coloniser elle-même ; elle est impropre à le faire, l'expérience l'a prouvé ; mais elle est en mesure d'offrir aux colons des encouragements de toutes sortes. Tels sont l'octroi de passages gratuits, l'ouverture d'ateliers publics où les nouveaux arrivants trouveront du travail et où ils pourront attendre, sans consumer leur capital, le moment de s'établir pour leur propre compte ; la franchise d'impôts accordée aux propriétés rurales pendant plusieurs années, le don d'arbres et de semences tirés des pépinières publiques ou du « Jardin d'acclimatement », enfin, et surtout, l'exécution de travaux de desséchement, la construction de routes, au moyen de la main d'œuvre militaire et pénale[2].

---

(1) La Commission propose de déclarer législativement que les droits résultants de la possession seront prouvés conformément aux règles du Code civil. La preuve testimoniale, en usage chez les musulmans, ne sera pas admise, en raison des abus qu'elle entraine. — Commission d'Afrique. — Rapport sur le domaine, I, p. 411.

(2) La Commission propose que, pour le desséchement de la Mitidja, l'Etat entreprenne les premiers travaux à ses frais, les travaux secondaires et d'entretien restant à la charge des propriétaires. Selon le général Monfort, l'assèchement de la plaine tout entière exigerait huit ans et coûterait environ 1,600,000 francs. La dépense pourrait être moindre, si on imposait à de grandes compagnies concessionnaires de vastes domaines, l'obligation d'exécuter à leur compte une partie des travaux. On emploierait à la fois les condamnés civils et militaires, les disciplinaires, les troupes, qui recevraient pour cette besogne une haute paye, enfin des ouvriers indigènes et européens. — Commission d'Afrique. — Rapport sur les travaux publics, I, p. 313.

Digitized by Google

Ces encouragements ont leur prix. Mais le Gouvernement peut et doit rendre à la colonisation des services plus importants encore, en garantissant la sécurité des travailleurs et en élargissant, d'une façon progressive, le champ ouvert aux entreprises agricoles. L'exploitation du sol n'est possible que si le cultivateur est mis à l'abri des incursions des indigènes. Or, la sécurité ne sera complète, dans la Mitidja, que le jour où les limites de notre occupation auront été portées jusqu'au pied de l'Atlas et protégées par des postes militaires contre les attaques des tribus de l'est et de l'ouest. Il semble donc utile, urgent même, d'occuper Blidah et Coléah, de construire un camp retranché à Douéra, de relier ce point à Blidah d'une part, aux villages du Sahel d'autre part, par une ligne de postes fortifiés ; de s'installer à la Maison-Carrée et au Fort-de-l'Eau ; enfin, d'édifier un fort dans la presqu'île de Sidi-Ferruch[1]. Une route circulaire relierait toutes ces positions de Coléah à Maison-Carrée et permettrait aux troupes de se porter rapidement sur les points menacés. La Commission regarde, en effet, les routes comme un moyen de pacification très efficace : « Elles épouvantent les indigènes, écrit M. de la Pinsonnière. Ils n'ont pas d'autres forteresses que les aspérités de leur sol ; elles en détruiront l'effet. Depuis qu'il a été ouvert, à Alger, de grands moyens de communication sur le massif, toute hostilité a disparu », les tribus habitant à l'intérieur de cette zone, administrées par des caïds nommés par le Gouvernement français, jouiront comme les Européens d'une tranquillité absolue ; elles seront protégées contre les attaques de leurs adversaires. Mais elles se soumettront, en échange, à l'obligation d'équiper, en cas de guerre, des contingents auxiliaires et, en tout temps, à des redevances régulières en argent ou en nature. En dehors et au voisinage de nos lignes, s'étendrait une deuxième zone, dont les habitants auraient droit aussi à notre protection, à charge pour eux de défendre nos lignes contre les populations encore insoumises, de reconnaître l'autorité de chefs institués par la France, enfin, de payer un tribut. Les indigènes qui refuseraient de se soumettre à ce régime seraient libres de se retirer ailleurs ; mais s'ils prétendaient demeurer sur

---

(1) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 104, sqq. — Rapport sur la question militaire, I, p. 282, sqq. — Rapport sur les travaux publics, I, p. 310, sqq.

Digitized by Google

notre territoire sans reconnaître notre souveraineté, ou si, par leur hostilité, ils essayaient d'en empêcher l'exercice « alors ce serait la guerre, mais non la guerre sans but avoué, molle d'action, nulle dans ses résultats : la guerre prompte, terrible, la soumission, le tribut, la destruction. »(1) De toutes les obligations imposées aux indigènes qui acceptent notre autorité, la plus importante est, à coup sûr, le paiement des tributs. La Commission estime utile, nécessaire même, de « faire revivre les anciens tributs et de les exiger par la force, partout où la force pourra s'étendre. »(2) Elle n'a guère d'illusions sur les bénéfices que cette opération pourra procurer au Trésor ; elle sait que, pendant longtemps encore, les redevances seront minimes, que la perception en sera peut-être onéreuse. Lorsqu'elle en propose le rétablissement, elle cède, non à des considérations fiscales, mais à des considérations d'ordre politique. Elle n'ignore pas que la « perception des tributs est, pour les Arabes, un des caractères essentiels de la domination. »(3) Les déterminer à acquitter régulièrement certaines redevances, c'est les déterminer à reconnaître notre suprématie et à s'avouer nos sujets. Aussi bien cette question des impôts à lever sur les indigènes est-elle intimement liée à celle de la colonisation. Celle-ci n'est possible que si l'hostilité des indigènes cesse d'être toujours menaçante ; le paiement du tribut déterminera quelles sont les tribus amies ou ennemies ; les unes seront protégées, les autres punies et refoulées. Ce refoulement progressif de nos adversaires irréconciliables ouvrira des territoires de jour en jour plus étendus au peuplement européen et, par suite, à la civilisation. Cette pénétration des colons dans l'intérieur de la Régence s'opérera d'une façon lente, mais inégale ; déjà avancée dans la province d'Alger, elle débute dans la plaine de Bône ; elle n'est pas encore commencée dans les environs d'Oran. Notre occupation aura donc un caractère différent selon les régions : elle sera, quelque temps encore, exclusivement militaire à Oran, agricole et militaire à Bône, militaire, agricole et aussi commerciale à Alger.

---

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 381.

(2) Commission d'Afrique. — Rapport snr les tributs à percevoir sur les Arabes... I, p. 437. — On trouvera dans ce rapport la liste des tributs et redevances perçus à l'époque turque. Le rapporteur pense que presque tous peuvent être maintenus, *ibid.*, p. 421, sqq.

(3) Commission d'Afrique, I, p. 435.

Digitized by Google

Le développement du commerce dépend, en effet, des progrès de l'agriculture. Plus l'Algérie prospérera, plus sa puissance de consommation deviendra considérable, plus les échanges se multiplieront. Réduite à l'état colonie militaire, elle n'offrirait à l'industrie métropolitaine que des débouchés insignifiants ; mise en valeur par la culture, peuplée d'Européens dont les besoins croîtront avec la richesse et le bien-être, elle deviendra un marché de première importance si, toutefois, on ne l'écrase pas sous le poids d'une fiscalité excessive. Multiplier les taxes, les impôts, sous prétexte de diminuer les charges de l'occupation serait faire preuve d'imprévoyance. Aussi y a-t-il lieu de réformer le tarif douanier en vigueur, qui renchérit le prix des produits manufacturés, sans mettre les négociants et les industriels français à l'abri de la concurrence étrangère[1]. La Commission ne va pas cependant jusqu'à demander la suppression des droits de douane. Malgré les avantages du système de la franchise complète, elle estime que la colonie doit subvenir, dans une certaine mesure, à ses propres dépenses. Aussi maintient-elle les droits de douane, qui sont, d'ailleurs, la forme d'impôt, que les habitants d'un pays neuf acceptent avec le moins de répugnance ; elle se borne à en modifier le taux. Les tarifs élaborés par la Commission sont combinés de manière à laisser entrer en franchise les produits de la France et de ses colonies, et à leur assurer ainsi un traitement de faveur. Mais les droits qui pèsent sur les marchandises étrangères sont, d'autre part, assez modérés pour que le prix des objets de première nécessité (fers, bois de construction, tissus, etc.,) ne soit pas majoré d'une manière excessive, et pour que les indigènes n'en soient réduits à aller les chercher

(1) Les droits d'entrée avaient été primitivement fixés à 4 0/0 de la valeur pour les marchandises importées par navires français, et à 8 0/0 pour les marchandises importées sous pavillon étranger. Plus tard, le droit de 4 0/0 fut appliqué aux denrées et produits français, sous quelque pavillon qu'ils fussent importés : le droit de 8 0/0 aux marchandises d'origine étrangère, même tirées des entrepôts français et expédiées sur navires nationaux. — Commission d'Afrique. — Rapport sur le commerce et les douanes, I, p. 453. — La Commission propose un droit de 8 0/0 pour toutes les marchandises étrangères (sauf quelques exceptions, les denrées alimentaires et les matériaux de construction, par exemple) importées sous pavillon français, et de 10 0/0 pour ces mêmes marchandises importées sous pavillon étranger. — Ces droits s'élèvent dans les mêmes conditions, à 10 et 12 0/0, pour les tissus ; à 13 et 15 0/0 pour les vins et spiritueux. — Commission d'Afrique, *ibid.*, I, p. 456.

Digitized by Google

sur les marchés étrangers, à Tunis, à Tétouan, à Tanger. Enfin, frappée de l'infériorité maritime de la France, la Commission propose de réserver au pavillon national le cabotage sur les côtes algériennes et les transports entre la métropole et la colonie. Elle souhaiterait enfin, que l'introduction de marchandises étrangères sur des navires étrangers ne fut permise, qu'au cas où ces bâtiments viendraient directement des lieux de production. Les arguments donnés par les commissaires en faveur de ce monopole sont ceux que l'on fait encore valoir aujourd'hui. Une mesure de ce genre provoquera la construction de nombreux navires, suscitera l'émulation des armateurs, déterminera l'abaissement des frets et multipliera les relations entre la France et l'Afrique[1]. Rapprocher matériellement et moralement la métropole et la colonie, créer entre elles une communauté durable d'intérêts, assez forte pour survivre même à leur séparation si, par aventure, elle venait à se produire ; telle est la pensée maîtresse des commissaires. « L'Algérie, écrit M. Reynard, doit être un marché français ». Elle doit le rester, quelles que soient les destinées ultérieures du pays : « Tâchons au moins, si nous colonisons Alger avec les trésors de la France, que ce soit au profit de la France. Faisons en sorte que si un jour, malgré la proximité de la métropole, malgré la protection dont la colonie aura longtemps besoin contre les tribus arabes, l'ex-Régence d'Alger devenait un Etat indépendant, l'habitude des mêmes usages et des mêmes consommations y maintint encore une haute importance à nos relations commerciales. »[2]

Les avantages naturels du pays resteraient cependant inutilisés, le labeur des colons, l'activité des négociants demeureraient stériles si l'organisation administrative ne subissait aucune modification. « Il est sans aucun doute, écrivait un des commissaires, et M. Piscatory renouvela cette affirmation en 1834, à la tribune de la Chambre, que si nos possessions d'Afrique devaient être administrées... comme elles l'ont été jusqu'ici, ce serait un devoir impérieux d'en conseiller l'aban-

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur le commerce et les douanes, I, p. 458.

(2) Commission d'Afrique.— Rapport sur le commerce et les douanes, I, p. 467.

Digitized by Google

don. » Aussi, l'organisation du gouvernement donna-t-elle lieu, au sein de la Commission, à des discussions très vives. Il ne fut pas rédigé de rapport sur cette question, mais les comptes-rendus des débats insérés dans les procès-verbaux suffisent à indiquer quelles furent les conclusions des commissaires. D'un commun accord, ils reconnurent la nécessité de subordonner les autorités civiles et militaires à un pouvoir supérieur. L'institution d'un gouverneur général, chef suprême de l'administration algérienne et de qui relèveraient les différents services, leur parut de nature à mettre fin aux conflits qui surgissaient à chaque instant entre les diverses autorités, au désordre qui régnait dans les bureaux[1]. Responsable de ses actes, le gouverneur jouirait de la plus grande initiative ; représentant du pouvoir central, il correspondrait seul avec le conseil des ministres. Le conseil de gouvernement, que l'on plaçait près de lui, ne devant jouer qu'un rôle consultatif, ne gênerait en aucune manière sa liberté d'action. Les affaires recevraient ainsi une impulsion unique, pour le plus grand bien de notre politique africaine. Unanimes sur le principe, les commissaires différaient d'avis sur les moyens de le mettre en pratique. Ils ne savaient à qui confier cette autorité suprême qui « dominerait à la fois le pouvoir civil et le pouvoir militaire, sans appartenir à l'un plutôt qu'à l'autre ». Devait-on choisir le gouverneur général parmi les fonctionnaires de l'ordre civil ? Devait-on, au contraire, le prendre parmi les militaires ? Le problème était difficile à résoudre. Au cours de la discussion, des arguments sérieux furent invoqués en faveur de l'institution d'un gouverneur général civil. La Commission paraissait pencher vers cette solution, qui lui semblait la conséquence logique de l'adoption d'un plan de colonisation. « Si c'est vers la colonisation que les pensées se dirigent..... si l'on songe à compléter la possession du sol, à le couvrir de populations agricoles ou industrielles, à l'administrer régulièrement, il faut renoncer à donner à l'établis-

(1) Cette anarchie est encore entretenue par les fâcheuses pratiques du ministère, qui ont dû porter atteinte à l'autorité militaire aussi bien qu'à l'autorité civile. « C'est l'habitude où l'on est trop souvent, d'entretenir, pour être informé, des correspondances avec des officiers ou des employés d'un rang peu élevé, ce qui doit placer, soit qu'elle en soit avertie ou non, l'autorité supérieure dans une position très fausse et souvent inquiétante. — Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 116.

Digitized by Google

sement un chef militaire, par habitude, par intérêt, souvent entraîné dans des voix fâcheuses...... De graves inconvénients sont attachés à l'action prédominante du pouvoir militaire, inévitablement empreinte de cette marche brusque, violente et plus préoccupée des droits de la conquête que des principes de modération et de justice qui doivent régler l'administration d'un pays que l'on veut conserver. »[1] Malgré cette défiance à l'égard des autorités militaires, la Commission reconnaissait pourtant qu'il serait peut-être imprudent d'enlever à cette autorité la prééminence dont elle avait joui jusqu'alors, et d'affaiblir ainsi ses moyens d'action. « J'ai toujours pensé, écrit un des membres, que le système d'un gouverneur ayant sous sa dépendance les pouvoirs civil et militaire était bon, mais je ne crois pas que le moment soit venu. »[2] Le pays, en effet, était loin d'être pacifié, et, pendant une longue période de temps, le soin de la défense l'emporterait peut-être sur les intérêts de la colonisation. La Commission donnait donc plutôt des indications pour l'avenir, qu'une solution immédiatement applicable. Aussi bien refusa-t-elle de se prononcer sur ce point et laissa-t-elle aux Chambres et au Gouvernement lui-même le soin de trancher le débat.

Elle ne prétendit pas davantage, tracer un plan complet de réorganisation administrative et judiciaire. Elle se borna à formuler les règles générales, qu'il lui paraissait bon d'observer. Avec beaucoup de sagesse, elle jugeait dangereux d'appliquer un système uniforme aux indigènes et aux Européens. A l'égard des premiers, la conservation de leurs lois, de leurs usages, partout où ils n'étaient pas incompatibles avec les principes de justice et d'humanité, dont la France ne saurait se départir, lui semblait la solution préférable. A l'égard des Européens, il en va tout autrement. Leur civilisation les prépare à accepter un régime semblable à celui de la métropole. L'arbitraire et la violence doivent être bannies de l'Afrique aussi bien que de l'Europe.

---

(1) Commission d'Afrique. — Procès verbaux, I, p. 122. — La pensée de la Commission est précisée par la réponse de M. Laurence à M. Dupin : « L'orateur a paru croire que la Commission d'Afrique avait proposé, pour le gouvernement du pays, une espèce de despotisme militaire ; c'est un pouvoir civil et intelligent que la Commission a demandé ». — Chambre des députés, séance du 30 avril 1834.

(2) Commission d'Afrique. — Procès-verbaux, I, p. 123.

Digitized by Google

Est-ce à dire, cependant, que toutes nos institutions politiques, administratives, judiciaires seront transplantées en Algérie et fonctionneront dans ce pays tout comme elles fonctionnent dans la mère-patrie, la Commission ne le croit pas nécessaire. Sans méconnaître les garanties que la France doit à ceux qui vivent à l'abri de son drapeau, sans penser que les droits des citoyens soient moindres sur les rives méridionales de la Méditerranée que sur les rives septentrionales de cette mer, elle estime que la colonie pourrait profiter de l'expérience de la métropole. L'usage a montré les inconvénients de notre organisation administrative et sociale. Sachons donc éviter le danger d'une imitation servile. Il ne s'agit pas de calquer les futures institutions algériennes sur le modèle des institutions françaises, mais de créer, en s'inspirant des principes généraux de la législation française, un organisme souple, approprié aux besoins de la société nouvelle qui se formera et grandira sur le sol africain. « Ces institutions, écrit, M. de la Pinsonnière, devront être fortes, mais simples ; il ne s'agit pas de chercher à satisfaire telle ou telle exigence, tel ou tel besoin, telle ou telle nécessité politique d'une société qui n'existe pas encore, mais d'offrir l'attrait d'un gouvernement plus parfait, à tous ceux qui seraient tentés de s'expatrier pour venir s'y soumettre volontairement... Dans l'ordre administratif et municipal peu de rouages, et se ménager à l'égard des naturels une grande influence sur la part de pouvoir qui leur sera naturellement dévolue... Dans l'ordre judiciaire, un bon choix de personnel, sous le rapport de la science et de l'intégrité ; simplifier les formes en maintenant les garanties, pour obtenir bonne et prompte justice, conserver autant que possible, en les modifiant, les juridictions du pays, les soumettre également à notre suprématie et les attirer insensiblement à nous ; enfin, si l'on veut tirer parti de la portion des naturels, que nos mœurs ne repousseront pas, il faut adopter un système général et n'en plus changer. »[1]

---

(1) Commission d'Afrique. — Rapport sur la colonisation, I, p. 369.

Digitized by Google

Nommée pour éclairer le Gouvernement et le public sur l'état de nos possessions africaines et sur les mesures propres à en assurer l'avenir, la Commission d'Afrique s'était, en somme, acquittée avec conscience de cette double mission. Préparée avec soin, conduite avec méthode par des hommes aussi peu disposés aux enthousiasmes aveugles qu'au dénigrement systématique, joignant au souci de la dignité nationale un sens très avisé des réalités positives, l'enquête de 1833 ne pouvait manquer de produire d'heureux résultats. De retour en France, les commissaires réussirent à faire partager à leurs collègues de la Commission supérieure leurs impressions, leurs convictions, leurs espérances, si bien que les conclusions formulées dans le rapport d'ensemble de cette Commission ne diffèrent guère de celles qu'ils avaient eux-mêmes adoptées. Tout comme la Commission d'Afrique, la Commission supérieure estima que l'honneur et l'intérêt de la France lui commandaient de ne pas abandonner l'Algérie ; comme elle encore, elle jugea nécessaire de mettre fin au désordre administratif en déléguant la puissance législative au roi, en subordonnant tous les fonctionnaires civils et militaires à l'autorité suprême d'un gouverneur général[1]. Sur quelques points, cependant, elle se montra plus timide que les premiers commissaires. Tandis que ceux-ci réclamaient l'occupation progressive de l'intérieur, elle limitait notre action militaire aux environs des villes d'Alger, d'Oran, de Bône et de Bougie, sans pourtant interdire au Gouvernement d'étendre notre influence par des moyens pacifiques. Enfin et surtout, tandis que la Commission d'Afrique se prononçait pour la mise en valeur immédiate du sol et pour l'exécution d'un plan de colonisation, la Commission supérieure estimait que le moment n'était pas encore venu de s'engager dans cette voie. C'était, il est vrai, une question d'oportunité plutôt que de principes, car personne ne niait les inconvénients d'une simple occupation militaire. En dépit de ces divergences, la conservation de l'Algérie pouvait être regardée comme un fait acquis. Le Gouvernement lui-même se ralliait aux conclusions de la Commission en décidant, le 22 juillet 1834, qu'un gouverneur général serait chargé de l'administration des possessions françaises de l'Afrique du Nord. L'avenir se trouvait

(1) Commission d'Afrique. — Rapport de la Commission supérieure, II, p. 455.

Digitized by Google

ainsi engagé et il était dès lors fort difficile, malgré l'opposition de quelques députés, de revenir en arrière. N'eussent-ils abouti qu'à ce résultat, les travaux de la Commission d'Afrique n'auraient pas été inutiles. Mais l'enquête de 1833 eut une portée plus considérable. L'examen attentif, auquel ils s'étaient livrés, avait révélé aux commissaires le moyen de résoudre la plupart des problèmes posés par l'établissement de la domination française en Afrique. Leurs procès-verbaux et leurs rapports contiennent, en somme, le programme à peu près complet des mesures organisatrices réalisées depuis 1833 jusqu'à nos jours. C'est précisément ce qui en fait le puissant intérêt.

G. YVER,

Professeur à l'École des Lettres d'Alger.

Digitized by Google

ERRATA

P. 1, n. 4 : Au lieu de *Shaiks*, lire *Shaikhs*.

P. 13 : A l'article 18, ajouter le titre de l'ouvrage (indiqué l. 5, même page) :

المعرب المبين عما تضمنه الانيس المطرب وروضة النسرين

P. 30, l. 27 : Au lieu de الابتعاج, lire الابتهاج.

P. 32, l. 25 : Au lieu de *Nozzat*, lire *Nozhat*.

P. 50, l. 5 et passim : Au lieu de *Maus*, lire *Mans*.

P. 66, l. 22 : Au lieu de البقرة, lire البقر.

P. 68, l. 17 : Au lieu de مولاما, lire مولانا.

P. 70, l. 1 : Au lieu de الطيبب, lire لطيبب.

P. 77, n. 3 et passim : Au lieu de *Revue Historique Religieuse*, lire *Revue de l'Histoire des Religions*.

P. 79, l. 31 : Au lieu de *Mahalh*, lire *Mahall*.

P. 79, l. 34 : Au lieu de *Chougrân*, lire *Chougrân*.

P. 82, l. 7 : Au lieu de الطالحين, lire الصالحين.

P. 82, l. 18 : Au lieu de ساقع, lire شافع.

P. 83, l. 25 : Au lieu de الساكوى, lire الشاكوى.

P. 88, l. 3 : Au lieu de *l'ablation*, lire *l'oblation*.

P. 92, l. 11 : Au lieu de *Drazer*, lire *Frazer*.

P. 92, n. 3 : Au lieu de *sacrées*, lire *sacrés*.

P. 94, l. 6 : Au lieu de *savants*, lire *servantes*.

P. 96, l. 19 : Au lieu de *Ighris*, lire *Eghris*.

P. 100, l. 12 : Au lieu de *Çahih*, lire *Çahîh*.

P. 100, l. 25 : Au lieu de عليه, lire اليه.

P. 100, l. 29 : Au lieu de افراب, lire افرب.

Digitized by Google

P. 101, l. 7 : Ajoutez و après الحديث .

P. 101, l. 22 : Au lieu de *El-Irâq*, lire *El-Irâqy*.

P. 105, l. 22 : Au lieu de احدثنا , lire حدثنا .

P. 111, l. 18 : Ajouter 2° avant العصر et 3° avant *Commentaire de Bokhary*.

P. 114, l. 30 : Au lieu de *El-Taqih*, lire *El-Faqih*.

P. 115, l. 4 : Supprimer *ben* après *Qot'b*.

P. 130, l. 18 : Supprimer *de* après *série*.

P. 131, l. 26 : Ajouter *se* après *ne*.

P. 180, l. 1 : Au lieu de مانا , lire ماتا .

P. 180, l. 13 : Au lieu de ديدزيو , lire ديدزيوا .

P. 181, l. 2 : Au lieu de اخلّيذ , lire اجليذ .

P. 181, l. 7 : Au lieu de ثيشت , lire تيشت .

P. 182, l. 1 : Au lieu de جلّيذ , lire اجلّيذ .

P. 183, l. 5 : Au lieu de يهنيشان , lire يهنينشان .

P. 184, l. 7 : Au lieu de اخّامانس , lire اخّامانس .

P. 185, l. 11 : Au lieu de يدوّل , lire يذول .

P. 185, l. 17 : Au lieu de دوصيع , lire دوصبيع .

P. 186, l. 8 : Ajouter مانى , après يتّاياس .

P. 186, l. 16 : Au lieu de اكيس , lire اكيس .

P. 187, l. 14 : Au lieu de ثارو , lire ثيرو .

P. 208, l. 10 : Au lieu de واللعوامّ , lire وللعوّام .

P. 214, n. 1, Ajouter : *Au Maroc, on prononce langâs'*.

P. 215, l. 9 : Au lieu de جارُ , lire جارُ .

P. 216, l. 7 : Au lieu de اجوانى , lire اخوانى .

P. 219, l. 6 : Au lieu de اخعنا , lire اجعنا .

P. 219, l. 8 : Au lieu de وآحر , lire وآخر .

P. 221, dernière ligne : Au lieu de *Matitasiana*, lire *Matitanana*.

P. 224, n. 1 : Au lieu de *mémorial*, lire *nominal*.

P. 227, n. 6 : Au lieu de *irobaha*, lire *irobahi*.

P. 228, l. 11 : Au lieu de *mineho*, lire *minoho*.

P. 229, l. 8 : Au lieu de *nioutsy*, lire *niontsy*.

P. 230, n. 1 : Au lieu de *manyaihay*, lire *mangaihay*.

P. 231, l. 11 : Au lieu de *vory*, lire *vary*.

P. 233, l. 17 : Au lieu de *an-droragna*, lire *an-droranga*.

P. 233, n. 4 : Au lieu de *ouja*, lire *onja*.

P. 235, l. 17 : Au lieu de *Tsirailo*, lire *Isirailo*.

Digitized by Google

P. 246, n. 1 : Au lieu de *waka*, lire *voaka*.

P. 247, l. 20 : Au lieu de *oukalala*, lire *onkalala*.

P. 250, n. 2 : Au lieu de *p. 40, note 102*, lire *p. 245, note 1*.

P. 252, l. 11 : Au lieu de *manazihary*, lire *mangazihazi*.

P. 255, supprimer la note 5.

P. 257, n. 12 : Au lieu de *dinam*, lire *dimam*.

P. 323, l. 16 : Au lieu de *terrain*, lire *terrains*.

P. 391, n. 3 : Au lieu de *deuxtème*, lire *deuxième*.

P. 392, l. 14 : Au lieu de *égyplien*, lire *égyptien*.

P. 398, l. 12 : Au lieu de *de a*, lire *de la*.

P. 400, l. 11 : Au lieu de אשקה, lire אשרה.

P. 400, l. 11 : Au lieu de עשתקת, lire עשתרת.

P. 405, l. 7 : Au lieu de *future*, lire *futur*.

P. 419, l. 3 : Au lieu de *ci*, lire *ici*.

P. 420, l. 22 : Au lieu de هلّا, lire تهلّا.

P. 430, l. 6 : Au lieu de دّبوس, lire دبّوس.

P. 443, l. 6 : Au lieu de صور, lire صوّر.

P. 453, l. 6 : Au lieu de طرّر, lire طرّار.

P. 453, l. 7 : Après *Dozy*, I, 29, ajouter *et Lerchundi, Vocabul. p. 574, s. v. pandaro*.

P. 474, l. 19 : Au lieu de اقمقم, lire قمقم.

P. 474, l. 24, Ajouter : A *Tlemcen*, راه بالقمنة « *il a du bon sens* » (*cf. J. A., juillet 1904. p. 56, l. 16*).

P. 501, l. 17 : Au lieu de *dialecte*, lire *dialectes*.

P. 512, l. 12 et 14 : Au lieu de بيشة, lire دشة.

P. 512, l. 14 : Au lieu de بوء, lire بوى.

P. 513, l. 3 : Au lieu de الجزائر, lire الحرائر.

P. 513, l. 7 : Au lieu de اكل على المسلمين, lire على المسلمين اكل.

P. 513, l. 13 : Au lieu de شيت, lire شيث.

P. 514, l. 3 : Au lieu de شيت, lire شيث.

P. 515, l. 15 : Au lieu de ومالك, lire وملك.

P. 516, l. 17 : Au lieu de والوفاء بالعهود والصبر على المفقود, lire والصبر على المفقود والوفاء بالعهود.

P. 517, l. 6 : Au lieu de *'Amer*, lire *'Amr*.

P. 519, n. 2 : Au lieu de *rappelera*, lire *rappellera*.

P. 522, l. 1 : Au lieu de *es-Sedouekchi*, lire *es-Sedouikchi*

Digitized by Google

P. 528, n. 6 : Au lieu de *en-Nedjer*, lire *en -Nedjdjar*.

P. 528, n. 8 : Au lieu de *personalité*, lire *personnalité*.

P. 531, n. 3 : Ajouter *est* devant *dans le verset*.

P. 534, n. 1 : Au lieu de *l'Hermès ou Hermès et triomphe*, lire *l'Hermès des Hermès et triangle*.

P. 536, l. 1 : Au lieu de *chrik*, lire *chirk*.

P. 544, l. 9 : Au lieu de *biologiques*, lire *biographiques*.

P. 556, l. 15 : Au lieu de *et à*, lire *, de*.

P. 558, n. 1 : Ajouter *Commission d'Afrique*.

P. 563, n. 1 : Au lieu de *Arzew*, lire *Arzeu*.

P. 569, l. 10 : Au lieu de *Duval, Dailly*, lire *Duval d'Ailly*.

P. 575, l. 10 : Au lieu de *d'Aubersaërt*, lire *d'Haubersaërt*.

P. 578, l. 21 : Au lieu de *produites*, lire *reproduites*.

P. 579, l. 35 : Au lieu de *Duval-Dailly*, lire *Duval d'Ailly*.

P. 586, l. 7 : Au lieu de *friches*, lire *friche*.

P. 590, l. 7 : Au lieu de *constituait*, lire *constituaient*.

P. 595, l. 30 : Au lieu de *qu'y en*, lire *qu'en*.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

René Basset : Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat el-Anfâs........ 1

A. Bel : Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans Maghribins........ 49

Mohamed ben Cheneb : De la transmission du recueil des traditions de Bokhary aux habitants d'Alger........ 99

Augustin Bernard : Les capitales de la Berbérie........ 117

Saïd Boulifa : Le K'anoun d'Adni........ 151

E. Destaing : Le Fils et la Fille du Roi........ 179

E. Doutté : La Khot'ba burlesque de la fête des Tolba au Maroc........ 197

Gabriel Ferrand : Un texte arabico-malgache en dialecte Sud-Oriental. 221

A. Fournier : Le caractère de Micipsa dans Salluste........ 261

Léon Gauthier : Accord de la Religion et de la Philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroès)........ 269

Emile Gautier : Oasis Sahariennes........ 318

Stéphane Gsell : Etendue de la domination carthaginoise en Afrique. 347

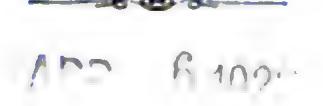
E. Lefébure : Les Noms d'apparence sémitique ou indigène dans le Panthéon égyptien........ 389

M. Marçais : Quelques observations sur le Dictionnaire pratique arabe français de Beaussier........ 409

A. de C. Motylinski : L'Aqida des Abadhites........ 505

G. Yver : La Commission d'Afrique (7 juillet – 12 décembre 1833)........ 547

Errata........ 609



Digitized by Google

To renew the charge, book must be brought to the desk.

TWO WEEK BOOK

DO NOT RETURN BOOKS ON SUNDAY

DATE DUE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google